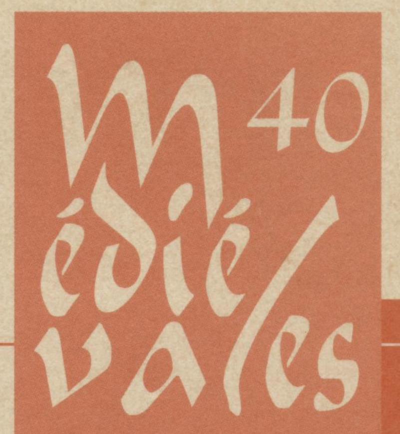
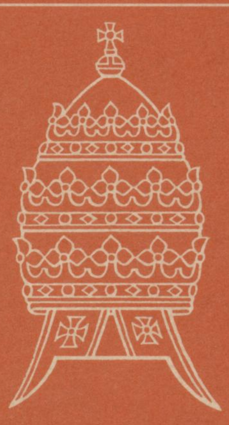


PRINTEMPS 2001

Rome des jubilés



REVUE PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DU CENTRE NATIONAL DU LIVRE ET DU C.N.R.S.

PRESSES UNIVERSITAIRES DE VINCENNES



MÉDIÉVALES
Langue Textes Histoire

Revue semestrielle
publiée par les Presses Universitaires de Vincennes-Paris VIII
avec le concours du Centre National du Livre
et du Centre de la Recherche Scientifique

fondée par François-J. Beaussart, Bernard Cerquiglini, Orlando de Rudder,
François Jacquesson, Claude Jean, Odile Redon

Couverture : dessin de Michel Pastoureau
maquette de Piero Brogi

MÉDIÉVALES 40 PRINTEMPS 2001

ROME DES JUBILÉS

THÈME COORDONNÉ
PAR ÉTIENNE HUBERT
ET ODILE REDON

CONSIGNES AUX AUTEURS

A – Articles

Les textes seront remis (en double exemplaire) dactylographiés ou imprimés en double interligne, en feuillets de 1 800 signes (30 lignes à 60 signes) sur format 21 × 29,7 cm. Le texte et les notes seront présentés séparément, les notes numérotées en continu à la suite de l'article. Les articles (notes comprises) ne dépasseront pas 45 000 signes (y compris les blancs), sauf consignes spécifiques du responsable du numéro. Les disquettes seront fournies dans un second temps.

Normes de présentation

Les mots et les citations en latin seront présentés en italiques ou soulignés. Les citations (hors le latin) figureront entre guillemets. Les illustrations seront présentées à part, en cliché positif noir et blanc, numérotées et avec une légende dactylographiée. Le nombre des illustrations par article ne dépassera pas 5. Les dessins au trait sont les bienvenus.

Notes

Dans les notes et les références bibliographiques, on respectera les normes suivantes : initiale du prénom de l'auteur en capitale, suivi du nom de l'auteur en petites capitales (sauf l'initiale en capitale) ; titre d'ouvrage en italiques ; tome ou volume ; lieu et date d'édition ; pages.

Pour les articles de revue : titre de l'article entre guillemets, directement suivi, après une virgule (sans « dans » ni *in*), du titre de la revue en italiques ou souligné ; tome ou volume ; année ; pages.

Pour les articles inclus dans des ouvrages collectifs (actes de colloques, mélanges...), même présentation mais le titre de l'article est suivi du mot « dans », puis du nom de l'éditeur scientifique (en petites capitales) suivi de « éd. » ou « dir. », et du titre de l'ouvrage (en italiques).

Pour les éditions des textes médiévaux, le prénom et le nom de l'auteur seront en petites capitales (sauf initiales, en capitales) ; le titre du texte (en italiques) sera suivi du prénom et du nom de l'éditeur scientifique (en petites capitales) suivi de « éd. » ou « dir. ».

B – Notes de lecture

On indiquera dans l'ordre : l'auteur, le titre en italiques (y compris l'intégralité des sous-titres), le lieu d'édition, la maison d'édition, la date de publication, le nombre de pages, le nombre de planches et la nature des index.

SOMMAIRE N° 40 PRINTEMPS 2001

ROME DES JUBILÉS

ESSAIS ET RECHERCHES

POINT DE VUE

Médiévales 40, printemps 2001, p. 5-7

Étienne HUBERT

ROME DES JUBILÉS

La célébration du jubilé de l'an 2000 invite les médiévistes à s'interroger de nouveau sur la naissance d'un événement qui a marqué la Chrétienté de façon récurrente quoique selon une périodicité variable. Aussi plusieurs historiens, soucieux de faire le bilan de recherches récentes ou désireux d'apporter un nouvel éclairage sur tel domaine ou tel autre lié à ce phénomène de l'histoire de l'Église et de la société, ont-ils répondu favorablement à la proposition de la rédaction de *Médiévales*, que je veux remercier ici, de consacrer un fascicule à Rome et aux années saintes.

La décision que prit le pape Boniface VIII (1294-1303) en l'an 1300 d'accorder la rémission des peines de l'au-delà au chrétien qui irait prier à Rome contribuait à accroître la puissance de la papauté dont le titulaire s'affirmait comme le médiateur nécessaire entre les hommes et Dieu. La proclamation du jubilé, pour des motifs immédiats et plus lointains, et selon des modalités que retrace ici André Vauchez, fut d'abord et avant tout, pour les contemporains et leurs chroniqueurs, un événement de masse, considérable par son ampleur, le premier du reste, à l'échelle de l'Occident chrétien tout entier. Aussi a-t-il paru opportun de présenter un dossier, préparé et commenté par les soins d'Étienne Anheim, Isabelle Heullant-Donat, Emmanuelle Lopez et Odile Redon, de quelques extraits de chroniques célèbres, traduits en français, relatifs aux deux premiers jubilés de 1300 et de 1350, pour montrer comment l'événement avait été perçu à Florence, au cœur de la production littéraire italienne, et à Rome même. Il était utile également d'illustrer le point de vue d'Avignon au travers de plusieurs passages des *Vitae* du pape Clément VI (1342-1352) qui promulgua à la demande des Romains un second jubilé, en 1350, auquel il n'assista pourtant pas. D'autres textes, naturellement, auraient pu figurer dans ce dossier. Je pense en particulier au *De centesimo seu iubileo anno liber* du cardinal Jacopo Stefaneschi (vers 1261-1341), récit le plus complet que l'on possède sur le jubilé de 1300, mais sa longueur, quoique limitée, interdisait de l'inclure dans le présent fascicule. Le lecteur dispose du reste de tra-

ductions récentes, en langue italienne, facilement accessibles[1]. La multitude des pèlerins des deux sexes et de tout état qui firent le voyage de Rome à l'occasion des années jubilaires fut le trait qui, plus que tout autre, impressionna les auteurs contemporains[2]. Certains d'entre eux, du reste, tentèrent même de les dénombrer. Chiffres naturellement fantaisistes pour nous, qui sommes pourtant bien en peine aujourd'hui encore de mesurer avec une précision mathématique les foules qui se rassemblent en telle occasion de notre vie quotidienne ou en telle autre ; ils traduisent dans tous les cas l'émerveillement des chroniqueurs devant un mouvement de masse nouveau pour eux et dont l'histoire ne leur offrait pas d'équivalent. Seuls les registres de péages, comme ceux que quelques passages des Alpes ont conservés et qu'étudia naguère Robert-Henri Bautier[3], permettent de proposer des estimations mieux fondées sur les déplacements des personnes en cette occasion : 8 673 chevaux montés qui franchirent les Alpes entre Pâques et l'automne 1300 ont été enregistrés au péage de Bard dans la vallée d'Aoste ; d'après ce chiffre et tenant compte des autres routes qui conduisaient dans la Péninsule, un ordre de grandeur de 20 000 pèlerins français a été avancé pour le premier jubilé et encore ne s'agit-il sans doute que des voyageurs à cheval, qui n'étaient pas les plus nombreux.

Il n'était pas sans intérêt de montrer, à l'arrivée, quelle était la ville où séjournaient les pèlerins qui devaient visiter quinze jours durant les basiliques des saints Pierre et Paul, puis celle de Saint-Jean-de-Latran à partir de 1350, pour obtenir le « grand pardon ». Puisque le jubilé est affaire de foules, c'est une pesée globale de la population romaine à l'époque du premier jubilé, qui est aussi, comme ailleurs, celle de son apogée médiéval et son évolution au XIV[e] siècle que nous avons voulu

1. Pour l'édition, voir D. QUATTROCCHI, « L'anno santo del 1300. Storia e bolle pontificie da un Codice del sec. XIV del Card. Stefaneschi », *Bessarione. Pubblicazione periodica di studi orientali*, 7, 1900, p. 291-317 ; édition et traduction récente de A. ILARI dans *La storia dei Giubilei*, t. 1, 1300-1423, Prato, 1997, p. 198-215 (voir dans le même volume la contribution de G. RAGIONIERI, « Un cardinale testimone del primo giubileo. Jacopo Stefaneschi e il *De centesimo* », p. 216-223) ; une autre traduction, due à M. CERRA, est publiée en appendice à A. FRUGONI, *Pellegrini a Roma nel 1300. Cronache del primo Giubileo*, Casale Monferrato, 1999, p. 125-152.

2. On ne citera ici que le témoignage de l'auteur anonyme du *Chronicon Parmense*, G. BONAZZI éd., Città di Castello, 1902 (*Rerum Italicarum Scriptores*[2], t. IX, parte IX), p. 80-81 : « En raison de quoi, de la ville et du district de Parme, des hommes, des femmes, des clercs, des laïcs, des religieux, des religieuses et des moniales, en nombre presqu'infini, allèrent à Rome ; de toute la Lombardie, de France, de Bourgogne, d'Allemagne, des autres provinces et régions de la Chrétienté, un nombre infini de barons, de chevaliers, de dames de haut rang, et d'autres, innombrables, des deux sexes, de toute condition, état, ordre et dignité, allèrent à Rome pour cette raison ». La meilleure étude du premier jubilé reste celle d'Arsenio FRUGONI, « Il giubileo di Bonifacio VIII », *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 62, 1950, p. 1-121, rééditée en un volume à part par A. DE VINCENTIIS, Rome/Bari, 1999. D'une manière générale, on ne citera ici que *La storia dei giubilei*, t. 1 *op. cit.*, où on trouvera toute la bibliographie utile sur le sujet.

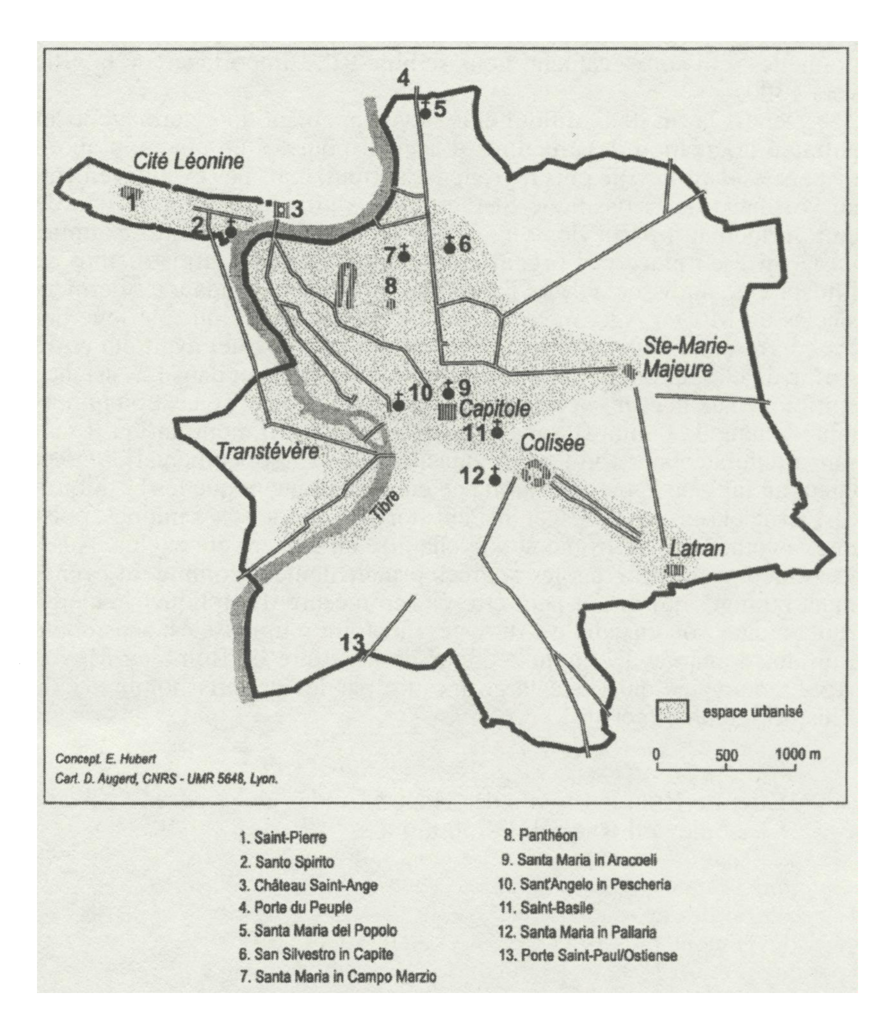
3. R.-H. BAUTIER, « Le jubilé romain de 1300 et l'alliance franco-pontificale au temps de Philippe le Bel et de Boniface VIII », *Le Moyen Âge*, 86, 1980, p. 189-216.

proposer ici. Elle contredit avec quelques raisons les estimations traditionnelles, qui sous-évaluent, nous semble-t-il, l'importance de la ville vers 1300.

Depuis la fin de l'Antiquité, le développement du pèlerinage avait entraîné la création de structures d'accueil pour les étrangers, d'abord dispersées dans la ville puis regroupées surtout, mais pas exclusivement, au voisinage de la basilique St-Pierre qui s'affirme comme le lieu de culte principal à partir des VIIe et VIIIe siècles. Anna Esposito examine ici la mise en place et l'organisation d'une nouvelle infrastructure de l'hospitalité, indissociable de l'assistance médicale, pendant les derniers siècles du Moyen Âge, mettant en relief l'importance du rôle joué par les confréries laïques et les fondations nationales. Quel avait été enfin le rôle du clergé romain dans la célébration du jubilé et dans l'assistance spirituelle aux pèlerins accourus si nombreux à Rome ? Question importante à laquelle Giulia Barone tente de répondre en montrant qu'il faut sans doute attribuer l'indigence quasi totale de la documentation à cet égard au fait que le premier jubilé ne concernait guère que les basiliques St-Pierre, et ses chanoines, et St-Paul-hors-les-murs, et ses moines, puisque la cathédrale de Rome et son chapitre en avaient été exclus. Aussi le jubilé apparaît-il dans les sources principalement comme un événement étranger qui ne fut peut-être pas en mesure d'impliquer le clergé romain dans son ensemble. Au reste, l'histoire religieuse est sans doute l'un des domaines les moins connus de l'histoire de Rome au Moyen Âge, renouvelée dans une large mesure par les apports nombreux de l'historiographie récente[4].

Étienne HUBERT, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 54, boulevard Raspail, F-75006 Paris

4. Voir en dernier lieu P. DELOGU dir., *Roma medievale. Aggiornamenti*, Florence, 1998 et A. VAUCHEZ dir., *Roma medievale*, Rome/Bari, 2001 (Storia di Roma dall'antichità a oggi).



Rome au XIVe siècle

Médiévales 40, printemps 2001, p. 9-21

Entretien avec André VAUCHEZ

PROPOS RECUEILLIS LE 23 DÉCEMBRE 2000 PAR SOFIA BOESCH GAJANO ET ODILE REDON

OR. André, face au sujet des jubilés romains, tu es un témoin précieux, à la fois pèlerin, venu d'ailleurs, et romain. Tu viens d'écrire un livre avec Andrea Giardina, intitulé *Il mito di Roma. Da Carlo Magno a Mussolini*[1], en français : *Rome, l'idée et le mythe*[2]. Je suis donc très heureuse que tu aies accepté de répondre à nos interrogations et je t'en remercie.

Face à ces pèlerinages massifs du XIVe siècle, on avance souvent l'idée d'un transfert des pèlerinages de Jérusalem à Rome. Que penses-tu de cette proposition ?

Tradition ou nouveauté du pèlerinage de Rome

AV. C'est vrai qu'il y a une certaine coïncidence entre 1291 (chute de Saint-Jean-d'Acre et fin des Lieux saints chrétiens) et 1300 (début du jubilé romain). Ceci dit, les choses ne sont pas si simples. 1291, c'est la fin des croisades, mais pas la fin des pèlerinages. Les pèlerinages deviennent plus difficiles, c'est sûr, mais en dehors d'une courte période – entre 1290 et 1320 environ – ils ne sont pas impossibles. Les franciscains de Terre sainte reprennent très vite des contacts avec les autorités musulmanes et ils vont se réimplanter dans les Lieux saints vers 1320. Il est toujours possible d'aller en Terre sainte à la fin du Moyen Âge, même s'il est vrai que cela devient une opération coûteuse et périlleuse, en l'absence de protection chrétienne. Donc ce changement a joué, mais ce n'est pas le seul motif, ni sans doute le plus important, du développement du pèlerinage romain. D'ailleurs, ce pèlerinage s'inscrit dans une tradition. Le jubilé est nouveau, pas le pèlerinage, qui remonte à l'Antiquité, s'était développé dans le haut Moyen Âge vers les VIIIe-IXe siècles, avec la conversion des peuples « périphé-

1. Rome/Bari, 2000.
2. Paris, 2000.

riques » par rapport à la vieille chrétienté, en particulier les Frisons et les Anglais – les Saxons comme on les appelait – qui furent nombreux à faire le pèlerinage de Rome, d'où l'implantation de *scholae* pour les accueillir, y compris leurs souverains. Car tous ces peuples nouvellement convertis, ayant reçu de Rome le christianisme, étaient très attachés au siège de Pierre, davantage encore que les anciens chrétiens. Donc c'est un pèlerinage qui existait depuis longtemps mais qui reçoit une impulsion à partir de 1300 et surtout prend une forme nouvelle. Je crois donc que le facteur le plus important est moins la perte de la Terre sainte, même si l'accès en est devenu plus difficile, qu'une transformation des mentalités.

SB. Je suis tout à fait d'accord avec cette interprétation du jubilé comme la manifestation de tendances nouvelles dans la société chrétienne occidentale à la fin du XIIIe siècle.

OR. Le jubilé de 1300 n'a-t-il pas d'antécédents ?

AV. Si. Il y a eu en 1220 le jubilé de Thomas Becket à Canterbury, avec concession d'une indulgence plénière pendant un an, qui intéressait essentiellement les Anglais, mais qui a aussi attiré des pèlerins de l'Europe continentale ; et il y a eu surtout, en 1294, en Italie, le « grand pardon » de Collemaggio, la basilique de L'Aquila, à laquelle Célestin V, durant son bref pontificat, avait accordé l'indulgence plénière. La même indulgence plénière avait été accordée à la Portioncule, à Assise ; d'après la tradition franciscaine, cette indulgence aurait été concédée par Honorius III en 1216 à la demande de saint François, ce qui est inexact. Mais, même s'il n'y a pas de témoignage assuré au sujet de la date exacte, il est certain que, dès la deuxième moitié du XIIIe siècle, ce privilège a été considéré comme authentique et a attiré à Assise de nombreux pèlerins.

À la fin du XIIIe siècle, il y a donc, en Italie même, deux lieux saints au moins, Assise et Collemaggio, qui donnent une indulgence plus importante que la moyenne des lieux de pèlerinage. Or il ne faut pas oublier que Boniface VIII est le successeur de Célestin V, mais aussi l'homme qui a défait tout ce qu'avait fait son prédécesseur. La bonne idée du jubilé qu'avait eue Célestin V, il la lui prend et la détourne au bénéfice de Rome, d'un autre lieu qui est celui où réside le pontife romain.

Il faut ajouter à cela le coefficient personnel de Boniface VIII, un pape peu spirituel mais très soucieux d'affirmer le pouvoir de la papauté et de le faire sous toutes les formes possibles. C'est le premier pape qui, une fois qu'il est élu, envoie sa statue à différentes communes, Bologne entre autres, comme affirmation de sa présence, pour être vu. De toutes façons, c'est un pape qui aime se faire représenter, qui fait construire la loggia des bénédictions au Latran et promeut une sorte de culte de la personnalité autour de lui. C'est une rupture profonde, car jusque-là on ne venait pas à Rome pour voir le pape mais pour vénérer les reliques des saints apôtres Pierre et Paul et des martyrs romains (sainte Agnès, sainte Cécile, etc.).

OR. Un pape médiatique donc.

AV. Voilà. C'est lui aussi qui fait peindre la fameuse fresque de Giotto au Latran où l'on voit Boniface VIII promulguer une bulle « ad perpetuam rei memoriam ».

OR. Il serait utile, je crois, que tu la décrives pour nos lecteurs, ou Sofia ? Puisque tout le monde ne peut pas être romain...

SB. Il faut un instant revenir sur la bulle de Boniface VIII promulguant le jubilé. En réalité le pape a promulgué le même jour deux bulles, celle du jubilé et une autre qui proclamait aussi le jubilé mais excluait du bénéfice des indulgences tous ses ennemis, entre autres les Siciliens et leur roi, Frédéric d'Aragon, ainsi que les Colonna. Chiara Frugoni[3] a montré que la fresque du Latran représente la promulgation par Boniface VIII de cette deuxième bulle.

AV. Un article d'Agostino Paravicini Bagliani, dans le dernier numéro des *Mélanges de l'École Française de Rome, Moyen Âge*[4] tend à démontrer que cette fresque ne représente pas la concession de l'indulgence du jubilé, mais une condamnation des Colonna, peut-être même antérieure à 1300.

OR. Boniface VIII a voulu ce jubilé. Est-ce que cela suffit à expliquer son succès ?

AV. Dans un premier temps ce n'est pas l'appel du pape qui a été déterminant, puisque, toutes les sources sont concordantes là-dessus, le pèlerinage à Rome a été un phénomène spontané. Les gens sont venus d'eux-mêmes à partir de Noël 1299, avec l'idée, sans doute, que des temps nouveaux allaient advenir.

OR. Les gens sont donc venus avant la promulgation de la bulle.

AV. Oui, la bulle a été promulguée le 22 février 1300, alors que les pèlerins affluaient à Rome depuis près de deux mois.

OR. On pourrait parler de récupération ?

AV. Exactement, c'est le mot. Les pèlerins affluent. Pourquoi ? La fin d'un siècle est toujours une période difficile à vivre, même aujourd'hui. Même s'il ne se passe rien, tout le monde pense qu'il devrait se passer quelque chose... Et, sans exagérer, je crois quand même qu'il y a, à la fin du XIIIe siècle, un climat, une certaine attente eschatologique, dont on trouve l'écho aussi chez Dante. On n'attend pas forcément la fin du monde, mais l'avènement d'une ère nouvelle, d'un monde nouveau, de la « vita nuova ». L'attente peut prendre des formes diverses mais, au tournant du siècle, il y a un désir de changement, de nouveauté. Tout cela débouche sur un mouvement religieux, populaire, qui est très habilement récupéré par le pape. Après avoir délibéré avec les cardinaux, il institue donc ce jubilé le 22 février 1300.

SB. C'est vraiment un phénomène nouveau. Il y avait trois pôles qui s'étaient construits, trois lieux saints pour les chrétiens, Jérusalem,

3. C. FRUGONI, *Due papi per un giubileo*, Milan, 2000, p. 218-241.

4. « Bonifacio VIII, l'affresco di Giotto e i processi contro i nemici della Chiesa. Postille al giubileo del 1300 », *MEFRM*, 112, 2000, 1, p. 459-485.

Rome et, depuis le XIIe siècle, Saint-Jacques-de-Compostelle. Maintenant, dans ce triangle, c'est Rome qui prend la première place, à un moment où grandit l'importance de la papauté, qui est partie prenante de ce pèlerinage.

OR. Rome prend donc la première place.

AV. Oui, mais il ne faut pas imaginer que les « romieux » venaient seulement à Rome ; ils passaient souvent par Assise, ils allaient aussi au Monte Gargano. Une image du XIIIe siècle, dans une église souterraine, à Sutri (à 50 km au nord de Rome), représente des pèlerins, avec de grands chapeaux ; une inscription précise que ce sont des pèlerins qui vont à Rome, et au Gargano, dans les Pouilles, où l'on vénérait saint Michel Archange.

SB. Rome en effet ne récupère pas tous les courants de pèlerinage.

AV. Au XVIe siècle, Montaigne et la plupart des pèlerins allaient à Rome et à Lorette, qui entre temps était devenu un grand pèlerinage marial.

SB. Avec le jubilé, le pèlerinage à Rome a pris un sens spécifique. Il y a d'abord la reconnaissance d'une forme d'identité entre Rome et l'Église, et ensuite l'affirmation de tous les pouvoirs de l'Église, exprimée en ces termes dans la bulle : « par la miséricorde de Dieu et par les mérites et l'autorité des apôtres (Pierre et Paul), et sur le conseil de nos frères, et grâce à la plénitude du pouvoir apostolique » *(de fratrum nostrorum consilio et apostolice plenitudine potestatis)*. Boniface VIII a ainsi récupéré au bénéfice de l'Église de Rome l'élan des pèlerins, tendus vers la pénitence et la rémission des péchés. Pour mieux faire, il a essayé de donner un passé à la bulle, et dans la phrase initiale, il évoque une tradition, mais seulement orale.

AV. Il y avait un texte de l'Ancien Testament, du Lévitique (25, 10-13), disant que chaque cinquantième année, on abolissait toutes les dettes en Israël et on libérait les prisonniers pour dettes.

SB. Dans la bulle de 1300 proclamant le premier jubilé, il n'y a pas de trace du Lévitique ; c'est dans le deuxième qu'on récupère la tradition juive.

OR. Peut-on dire que le second jubilé invente une continuité ? Alors que le premier est un événement en soi, malgré la lointaine perspective du centenaire.

La Rome des pèlerins

OR. Pour les historiens contemporains du jubilé, Rome est vraiment un visage de l'histoire. Nous pourrions maintenant aborder la question de cette Rome qui attire les pèlerins. Au premier jubilé c'est Rome et le pape. Mais au second le pape est ailleurs, ils viennent donc simplement à Rome.

AV. Il faut rappeler que, lors du premier jubilé, on obtenait l'indulgence à condition d'avoir été à Saint-Pierre et à Saint-Paul, alors que

le Latran, où se trouve la fameuse fresque de Giotto, était exclu. Ce qui exprime la double polarité pontificale : le pôle du Latran, c'est la dimension locale de l'Église romaine ; le pôle de Pierre et Paul, la dimension universelle. L'obligation de visite à Saint-Pierre et Saint-Paul met donc l'accent sur la dimension universaliste de la papauté.

SB. La date choisie intentionnellement pour la promulgation de la bulle, le jour de la chaire de saint Pierre, 22 février, va dans le même sens, de souligner le pouvoir universel du successeur de Pierre.

AV. En effet, monseigneur Maccarrone l'a bien montré dans son livre *Romana ecclesia, cathedra Petri*, qui insiste sur le côté universel de la fonction pontificale dès le XIIIe siècle[5].

OR. On dit toujours : Rome ville éternelle, on dirait peut-être mieux ville universelle.

AV. Oui, la dimension universelle a beaucoup plus de sens que cette éternité qui, pour une ville, est difficile à admettre en régime chrétien.

OR. Une question que je voulais poser est celle du jubilé romain comme expérience spirituelle, associée à celle des indulgences. Les pèlerins venaient-ils essentiellement pour acquérir l'indulgence plénière ?

AV. Il n'y a aucun doute : les pèlerins venaient à Rome pour avoir l'indulgence. Mais les sources sont vraiment peu prolixes. Pour un colloque organisé par Massimo Miglio, il m'avait été demandé de chercher les traces du jubilé dans les sources françaises de l'époque. J'avais dit oui, mais sans avoir regardé les sources en question. Puis, quand j'ai commencé à chercher, je n'ai rien trouvé, strictement rien, sauf une ligne dans la chronique de Saint-Denis, où il est dit que le pape Boniface VIII, en 1300, accorda le Grand Pardon. Vraiment une ligne. Il est vrai que les Français avaient de bonnes raisons de détester Boniface VIII, mais c'est quand même assez frappant : le premier jubilé n'a pas eu un grand écho dans les sources de l'époque en France, ni même ailleurs. Cela ne veut pas dire que les gens n'y sont pas allés, mais visiblement cela n'a pas beaucoup retenu l'attention des chroniqueurs.

OR. Et en 1350 ?

AV. En 1350, oui, il y a plus de choses, mais en France ce n'est pas massif. Il faut attendre le XVe siècle pour qu'on en parle davantage. Je le répète : cela ne veut pas dire que les pèlerins ne sont pas venus en grand nombre, mais ces faits n'ont pas retenu l'attention des chroniqueurs.

OR. Revenons à Rome.

AV. Les sources romaines sont surtout frappées par l'afflux de personnes, des milliers de pèlerins, les problèmes matériels que pose leur hébergement, l'argent qui afflue dans les caisses du pape. Il y a ce fameux texte qui raconte qu'un clerc, chaque soir, ramassait avec un râteau toutes les pièces qui avaient été déposées dans la journée autour

5. M. MACCARRONE, *Romana ecclesia, cathedra Petri*, Rome, 1991.

du tombeau de saint Pierre et à Saint-Paul ; donc on souligne l'enrichissement du Saint Siège, mais, que je sache, pas tellement les retombées religieuses sur la ville de Rome... En fait, on a l'impression que les Romains sont restés spectateurs et ont considéré que le jubilé concernait avant tout les non-Romains, les étrangers. Je n'ai pas l'impression qu'avant 1350 on puisse parler d'un impact spirituel du jubilé à Rome même.

OR. Les chroniqueurs, en quelque sorte, trouvent les pèlerins à partir du moment où ils font masse, donc créent l'événement, c'est-à-dire à partir du moment où ils remplissent les routes. En gros, à partir de l'Italie centrale, ou à partir de Bologne.

SB. On pourrait dire que le jubilé s'invente en voyage. Ce sont les pèlerins qui le font, plus que les Romains.

OR. Il y a quand même l'aspect pénitentiel, qui est un élément de l'expérience religieuse. La pénitence est dans le voyage, les souffrances de l'hiver, à cause du froid, de l'été à cause de la grande chaleur. Les Romains évitent ces peines puisqu'ils sont chez eux...

AV. Je crois que le succès du jubilé, en Italie et au-delà, est à mettre en relation avec l'essor de la dévotion au Purgatoire. La seconde moitié du XIIIe siècle, c'est l'époque où le temps du marchand envahit le temps de l'Église : on commence à compter les années de Purgatoire et donc on introduit dans l'au-delà les mesures du temps rationnel. Cette « comptabilité de l'au-delà », pour le dire avec les mots de Jacques Chiffoleau, prend une importance croissante dans la vie religieuse des fidèles dans la mesure où l'on considère désormais que le jugement intervient immédiatement après la mort. On le verra bien à la fin des années 1320, au temps de Jean XXII, lorsqu'éclatera la controverse sur la vision béatifique : sur la question de savoir si le jugement des personnes intervient tout de suite après leur décès ou s'il faut attendre pour cela le jugement dernier, le pape s'accroche aux positions traditionnelles, mais il fait l'unanimité contre lui, car les fidèles considèrent, avec l'accord de la plupart des théologiens, qu'il y a un premier jugement qui se fait tout de suite après la mort. Dans ce contexte mental, il devient très important d'abréger le temps de la souffrance réparatrice du Purgatoire, donc d'obtenir des indulgences et, si possible, l'indulgence plénière du jubilé !

OR. Et est-ce que, s'il y a une différence entre le premier et le second jubilé, la Peste de 1348-1349 a pu jouer un rôle ?

AV. Oui, absolument, je crois que la Peste a accéléré le changement.

OR. Puisqu'on parlait de nombres, Matteo Villani donne des chiffres ébouriffants pour le second jubilé[6], difficiles à admettre, inadmissibles si l'on pense à des villes dépeuplées, puisque l'Europe était vidée.

6. Voir le texte dans l'article d'É. ANHEIM, I. HEULLANT-DONAT, E. LOPEZ et O. REDON, *infra*, p. 71.

Comment fonctionnent ces évaluations ? Le nombre n'y joue-t-il pas de manière plus épique ou tragique que mercantile ?

AV. Je crois que dans le premier jubilé il n'y a aucune dimension tragique, eschatologique, au sens d'une tension vers les fins dernières. Par contre les suivants, à cause de la peste, auront davantage cette dimension.

Calendriers jubilaires

AV. Un autre problème est le calendrier, c'est-à-dire la perspective ouverte par Boniface VIII en 1300, d'un jubilé tous les 100 ans, un intervalle réduit de moitié dès 1350.

OR. La peste pourrait expliquer le grand départ de 1350, mais les tractations pour le second jubilé ont commencé à partir de 1343. La bulle vient bien après, après la Peste en effet.

AV. Si ce n'est pas l'urgence créée par la Peste, il peut y avoir eu d'autres facteurs, entre autres l'insistance des Romains.

SB. Dans cette accélération de la fréquence des jubilés, l'intérêt de Rome, de la population romaine, joue certainement un rôle.

OR. Il y a aussi une considération plus générale, lorsqu'en 1300 on dit tous les cent ans, il est certain que de nombreux chrétiens, dans le cadre du siècle, ne pourront pas profiter de l'indulgence. Avec une durée de cinquante ans, il y a une chance pour que tout le monde, enfin presque, puisse en bénéficier.

AV. En effet, plus la crise démographique avance, plus le temps entre deux jubilés se restreint. On en arrive à 33 ans, en 1390, en raison de l'insistance d'Urbain VI, qui, à cause du Grand schisme, veut revaloriser Rome par rapport à Avignon, puis en 1423, quand Martin V y revient. En 1400, un jubilé se fait spontanément, c'est-à-dire que les gens viennent, sans avoir été conviés, comme en 1300. Comme le pape Boniface IX voit arriver un tas de gens alors qu'il n'avait rien prévu, il promulgue une bulle de jubilé, mais c'est une simple régularisation puisque les pèlerins étaient déjà là...

Pour en finir avec la chronologie, 33 ans, bien sûr, c'est l'âge du Christ ; mais 33 ans c'est aussi parce que les gens vivent de moins en moins vieux, et qu'il faut faire vite si on veut faire un jubilé par génération... À la fin du XV[e] siècle on arrivera même à 25 ans. C'est intéressant de voir qu'en l'espace de deux siècles, on est passé de 100 à 25 ans, afin que chaque génération puisse avoir son jubilé.

OR. C'est aussi une forme de réalisme. J'ai l'impression qu'on raisonne (Boniface VIII) d'abord en fonction de l'Église universelle, éternelle. Cent ans pour l'Église, ce n'est pas long, alors que pour un individu c'est trop. On est réaliste, on s'adapte à la durée de la vie qui, à la suite de ces événements tragiques, risque d'être de plus en plus courte. C'est une forme d'humanisation.

AV. Je crois qu'il y a eu quelque chose comme ça, effectivement.

OR. Finalement il y a une espèce de balance entre la volonté des Romains ou des papes et la démarche spontanée des pèlerins. Ces pèlerinages jubilaires à Rome, qui sont des pèlerinages concentrés sur une année déterminée, sont quand même dans une certaine mesure des pèlerinages spontanés, comme l'étaient les pèlerinages individuels d'autrefois.

AV. Pour avoir une idée plus précise de cette dimension qui subsiste, il est bon de citer l'équipée de Venturino de Bergame. C'est un prédicateur dominicain qui entraîne des foules, en 1334, des Lombards, des Toscans qui l'accompagnent jusqu'à Rome, dans un grand mouvement de pénitence ; mais il est désavoué par la papauté, on le soupçonne de vouloir ameuter les foules et créer, à Rome même, un climat insurrectionnel. Il n'est pas vraiment condamné, mais il est mis sur la touche, on l'enferme dans un couvent et on disperse les pèlerins. Donc, c'est une espèce de jubilé raté, mais, là, purement spontané. C'est ce que Dupront, dans ses intuitions géniales, appelait des pulsions paniques, c'est-à-dire des gens qui viennent d'eux-mêmes, en groupe, qui ont des besoins, spirituels ou autres, à satisfaire.

SB. Panique ?

AV. Panique au sens où ça n'est pas organisé au départ et où cela répond à un besoin d'expiation collective. Comme le jubilé de 1400 qui succède au mouvement des Bianchi de 1399, lui-même consécutif à plusieurs épidémies de peste en Toscane et Ombrie.

OR. En somme il y a un mot – jubilé – qu'on adapte à plusieurs réalités, mais nous voulions aussi poser quelques questions sur le voyage à Rome comme remontée vers une ou des traditions, vers l'Antiquité.

Regards sur l'Antiquité

AV. Les 100 ans proposés par Boniface VIII comme intervalle jubilaire, ça ne répondait à rien dans une perspective chrétienne et le pape ne dit pas pourquoi c'est 100 ans. À partir du second jubilé l'intervalle devient 50 ans et la référence biblique est avancée, ce qui convient très bien. Après, on ne justifie pas du tout les changements de périodicité. Pour les 100 ans, je proposerais plutôt un rapprochement avec les *ludi saeculares* (jeux séculaires) romains, dans la mesure où Boniface VIII est un personnage qui se veut impérial et reprend volontiers l'héritage du passé romain.

SB. Tu penses qu'il y a peut-être une influence, le recours à une tradition romaine. Arsenio Frugoni l'avait exclu, en insistant sur la nouveauté[7]. C'est intéressant que tu rouvres la question.

AV. Je n'ai pas de preuves, mais ce qui est sûr, c'est qu'il n'y a aucune référence biblique à une périodicité de 100 ans.

OR. L'hypothèse de l'influence romaine nous conduit à reconsidé-

7. A. FRUGONI, *Il Giubileo di Bonifacio VIII* (1950), Rome/Bari, 1999.

rer la présence de la Rome antique, le regard que portent sur elle les pèlerins.

SB. À ce sujet, je voulais apporter le témoignage de l'exposition « Il Giubileo del 1300 », qui a eu lieu à Rome, au Palazzo Venezia, au printemps 2000. Elle confrontait des statues romaines païennes et des œuvres du temps de Boniface. Je me rappelle une Vierge d'Arnolfo di Cambio, placée près de son probable modèle, une statue de Junon. L'histoire de l'art devrait aider à retrouver cette dimension antiquisante du milieu culturel qui entoure Boniface VIII, ce qui pourrait renforcer ton hypothèse du rapprochement jeux séculaires/jubilé.

AV. Il y a eu certainement dans l'entourage de Boniface VIII de fortes tendances antiquisantes, une connaissance du *saeculum aureum*.

OR. Une filiation par rapport à l'antique existe sur le plan politique puisque le système des communes a toujours été de changer les magistratures au 1er janvier, à une date qui n'avait pas de sens pour le calendrier ecclésiastique. Ces problèmes de datation, chrétienne ou païenne, sont évoqués quelquefois ; je pense à un sermon de Giordano de Pise, au tout début du XIVe siècle, discutant la date de début d'année : 1er janvier ou 25 mars ? Et, même en faisant la part de la rhétorique dans le récit de Giovanni Villani[8], il y a beaucoup d'autres traces de cet intérêt pour le passé romain.

On observe un changement d'attitude entre XIVe et XVe siècle, qui, en Italie, commence au XIVe siècle, plus tard dans les autres pays. Est-ce que ce premier humanisme peut concerner aussi le voyage de Rome ? Puisqu'il regarde aussi l'Église, avec le travail de nettoyage des sources...

AV. Pour le XIVe siècle, les témoignages sont assez nombreux. On sait évidemment que Pétrarque est venu en 1342 à Rome se faire couronner poète, qu'il a pleuré sur les ruines du Capitole et du Forum, mais à l'époque cela reste quand même très exceptionnel, car le regard de l'antiquaire ou de l'humaniste n'est pas encore né. C'est seulement une élite vraiment restreinte et minoritaire qui commence à avoir ce regard nouveau. Pour les masses qui viennent en pèlerinage, c'est exclu. Jusqu'au XVe siècle, ce que les pèlerins viennent voir, ce sont les basiliques, les reliques, et les catacombes qu'il ne faut pas oublier.

OR. Les gens du peuple chrétien qui viennent en pèlerinage à Rome ont bien l'idée d'une antiquité de la Rome chrétienne ; est-ce qu'ils ont l'idée d'une antiquité de Rome avant le christianisme ?

AV. C'est là que la réponse doit être plus nuancée à cause du rôle joué par toute la littérature des *Mirabilia urbis Romae*. Dans les *Mirabilia*, qui ont été pas mal étudiés ces dernières années, il y a un intérêt prioritaire pour la Rome chrétienne, pour les légendes de Rome, mais il y a aussi un intérêt mythologique et légendaire, tout sauf un intérêt scientifique pour les principaux sites et monuments de l'Antiquité païenne : le Colisée, le Capitole, etc. Au passage, ils signalent aussi des

8. Voir le texte *infra*, p. 67.

personnages historiques des temps du paganisme, comme Néron ou Trajan. Or, depuis le XIVe siècle, les *Mirabilia* ont été traduits en italien et, entre le XIVe et le XVe siècle, pratiquement dans toutes les langues de la chrétienté, si bien que celui qui arrivait à Rome et qui n'avait jamais vu la ville avant, s'il suivait ces livrets, n'avait pas un regard uniquement sélectif.

OR. Il ne venait pas seulement aux tombeaux de Pierre et de Paul.

SB. Non, bien sûr, car les recueils de *Mirabilia* proposaient des itinéraires plus variés et descriptifs.

OR. Ces itinéraires, qui en disposait ?

SB. Ce sont des ouvrages simples, certainement pas une littérature d'élite.

AV. Tant qu'ils étaient en latin, ils ne pouvaient toucher qu'un public clérical ; après la traduction, c'est différent. Pour les guides de Rome, au sens où nous l'entendons aujourd'hui, les premiers qui aient un caractère « scientifique » et qui commencent à s'intéresser à la civilisation romaine en tant que telle, ne sont pas antérieurs à la fin du XVe siècle. Donc, avant 1450, c'est toujours la vision des *Mirabilia* qui domine, même s'il y a des individus isolés qui s'efforcent de voir au-delà.

OR. En général, ce ne sont pas des ouvrages faisant référence à des écrits.

AV. Non, pas du tout. Ce sont des récits, des épisodes historiques moralisés qui se rattachent à des monuments. On arrive à tel monument et on dit : c'est là qu'il s'est passé telle chose ou qu'a vécu tel grand homme de l'Antiquité, dont on évoque les vertus ou les mauvaises actions.

SB. C'est Rome dans sa matérialité, dans les choses, parce qu'il y a aussi une attention aux restes, aux vestiges.

OR. Comme lorsque Cola di Rienzo expose la *lex de imperio*, l'important c'est le texte mais c'est aussi l'objet, la plaque gravée, que l'on cherche et qu'on finit par retrouver.

L'ordonnance ecclésiastique du jubilé à Rome

OR. Rome a-t-elle bénéficié pendant le jubilé d'une structure ecclésiastique renforcée ? d'un équipement spirituel, ecclésiastique ? Les paroisses ont-elles recruté des prêtres, des religieux pour recevoir les fidèles pèlerins ? À Saint-Pierre et Saint-Paul au premier jubilé, puis en plus à Saint-Jean-de-Latran au second, y avait-il une prédication ? Pour les confessions, on avait besoin de prêtres. Les chroniques par ailleurs insistent sur un culte qui est très populaire pendant au moins les deux premiers jubilés, celui de « la Véronique » à Saint-Pierre : autour de ça, y a-t-il eu un encadrement ? Les chroniques ne répondent absolument pas à cette question.

AV. Les sources ecclésiastiques n'en parlent pas non plus. On n'a

pas d'informations précises à ce sujet avant le XVe siècle, si ce n'est à propos des hospices. Pour acquérir l'indulgence, les pèlerins devaient visiter, tous les jours pendant 15 jours, 2, puis 3, puis 4 basiliques, les Romains pendant 30 jours. C'étaient de longs parcours, on peut imaginer qu'un réseau d'étapes s'est mis en place : églises, mais aussi tavernes, auberges...

SB. Et peut-être aussi les paroisses, les couvents, sur le parcours, pouvaient-ils fournir une assistance spirituelle : des messes, des prières...

AV. Oui, sans doute, mais c'est l'aspect le moins connu. On n'a guère que le témoignage de sainte Brigitte de Suède qui vint à Rome en 1349 juste avant le jubilé de 1350. Il nous apprend qu'il était dangereux pour une femme seule d'aller d'une basilique à l'autre !

OR. Ce numéro de *Médiévales* met en effet l'accent sur le côté réaliste du jubilé : la foule, le passage à sens unique au pont Sant'Angelo, les rues encombrées, les prix gonflés, la rigueur des saisons...

AV. Du point de vue théologique, le seul traité qu'on ait sur le jubilé, c'est celui du cardinal Jean le Moine, un français de l'entourage de Boniface VIII, qui, après la mort du pape, a écrit un traité *De jubileo* dans lequel il essaie justement de donner au jubilé des fondements théologiques et canoniques.

SB. Si je peux faire un petit détour dans la tradition historiographique, j'observe qu'il y a eu en général identification entre l'histoire de Rome et l'histoire de la papauté, de l'Église, au sens de l'Église universelle, et qu'on a beaucoup moins étudié Rome en tant que communauté chrétienne. Les trois colloques qui ont eu lieu en 1999 sur la communauté chrétienne de Rome, des origines à l'époque contemporaine, ont apporté des nouveautés, parce qu'ils ont pris comme objet d'intérêt non pas l'Église, mais justement la communauté, la ville, la société. Un seul volume est paru, *La Comunità cristiana di Roma. La sua vita e la sua cultura dalle origini all'Alto Medio Evo*[9] qui n'intéresse pas notre période, mais nous attendons la suite. Un intérêt général est en train de se développer avec, en particulier, Paolo Delogu et Giulia Barone, qui a écrit un chapitre sur la vie religieuse à Rome dans le volume *Roma medievale*[10]. Tommaso di Carpegna Falconieri a fait une thèse sur le clergé romain du Moyen Âge central[11].

AV. Les travaux de Giulia Barone montrent bien le retard de Rome à l'intérieur de l'aire occidentale[12]. Le clergé séculier y est resté très fort et, jusqu'au XIVe siècle, il a réussi à empêcher les réguliers, les ordres mendiants, de s'occuper de pastorale. C'est seulement vers 1310 que les mendiants réussissent à s'imposer dans les paroisses.

9. L. PANI ERMINI et P. SINISCALCO éd., Rome, 2000.

10. Tome III de la *Storia di Roma*, dirigée par A. VAUCHEZ, à paraître en 2001.

11. *Il clero di Roma nei secoli centrali del Medioevo*, Milan, Università Cattolica del S. Cuore, 1994-1995.

12. Voir l'article de G. BARONE, « Le clergé romain et le jubilé », *infra*, p. 23.

SB. Ça, c'est très important.

AV. Ils vont commencer à faire autre chose que de prier dans leur couvent, alors que, partout ailleurs, ils sont depuis longtemps au contact du peuple.

OR. Peut-on parler d'un archaïsme ecclésiastique de Rome ?

AV. En effet, et il faudrait parler aussi à ce propos des confréries laïques, qui sont un phénomène très ancien en Lombardie, en Toscane. Elles ne sont présentes à Rome qu'à partir de la deuxième moitié du XIVe siècle, avec celles de San Salvatore et du Gonfalone... De façon générale, on peut parler du caractère très conservateur de la vie religieuse à Rome jusqu'au milieu du XIVe siècle.

OR. Les jubilés ont-ils pu avoir une influence dans le sens de la modernisation ?

AV. Je pense, oui. Par exemple si on voulait confesser tout le monde, les séculiers ne suffisaient pas, il fallait avoir recours aux mendiants. À la faveur des jubilés, ce blocage pastoral opposé aux mendiants a pu céder ; et puis, ce qui a joué, à la fin du XIVe siècle et surtout au XVe siècle, c'est le développement des hospices étrangers – étranger au sens médiéval des « nations », qui peuvent être italiennes (lombarde, piémontaise, etc.), comme française, allemande, etc.

OR. C'est le développement que signale Anna Esposito dans son article[13]. À propos de l'encadrement ecclésiastique, est-ce qu'on sait si les pèlerins, qui venaient en groupes, étaient encadrés par des religieux, des clercs ?

AV. On ne sait pas. Ceux qui vinrent avec Venturino de Bergame, ou les Bianchi, on a l'impression qu'ils viennent en confréries structurées, avec leurs croix et leurs bannières, leurs chapelains, mais ce sont des mouvements d'un type particulier. Pour les jubilés classiques, on a l'impression que les gens arrivent de manière spontanée, par petits groupes peut-être mais pas de grands groupes structurés.

SB. On a plutôt l'impression que les clercs sont avec les pèlerins ; ils viennent avec les gens, mais ils ne les dirigent pas particulièrement. Pas du tout comme aujourd'hui.

OR. En effet les chroniques donnent plutôt cette impression.

OR. Une dernière question, pour conclure. Si un étudiant venait te trouver, souhaitant travailler sur le jubilé, que lui conseillerais-tu ? Tu le dérouterais vers le Gargano ou tu verrais des possibilités ?

AV. Je lui déconseillerais de travailler sur la première période, car les sources sont bien connues et insuffisantes, et je ne crois pas qu'on puisse aller beaucoup plus loin. Mais, à partir du XVe siècle, les témoignages se multiplient et deviennent plus précis. On a des récits de voyage. À la fin du XIVe siècle, il y a sainte Brigitte de Suède et les pèlerins scandinaves qui tournent autour d'elle, et puis l'anglaise Margerie Kempe, venue à Rome vers 1425 ; il y a aussi des Allemandes,

13. « Accueil et assistance à Rome », *infra*, p. 29.

comme la prussienne Dorothée de Montau de Gdansk (Danzig). Bref, les sources deviennent vraiment plus nombreuses et elles concernent souvent les femmes pieuses.

OR. Tu dérouterais donc les étudiants vers le XVe siècle ?

AV. Oui, mais on devrait aussi étudier davantage les formes spontanées de pèlerinage, les mouvements de procession, de voyage collectif vers Rome. On peut y voir une sorte de protestation du peuple chrétien contre la vision curialiste : *ubi papa, ibi Roma* (« là où est le pape, là se trouve Rome »), une formule élaborée au XIIIe siècle par des canonistes, sur le modèle emprunté au droit civil : *ubi Caesar, ibi Roma.* Cette idée, qui permettait de justifier le séjour de la papauté à Avignon, n'est pas bien reçue à la base.

OR. D'une autre manière, elle était pourtant diffusée en France aussi. La capitale était là où était le roi, c'est une très forte personnalisation du pouvoir.

AV. Certes la papauté, entre 1310 et 1370, a cherché à faire d'Avignon la capitale administrative de l'Église ; mais c'est précisément cette dichotomie entre capitale administrative et capitale religieuse que refusent les gens qui vont à Rome.

OR. De fait, c'est le motif pour lequel les Romains sont allés à Avignon, pour demander au pape de faire le second jubilé, dans l'idée que le pape serait revenu à Rome. En 1350, il est parfaitement clair que le jubilé est un événement romain et non pas pontifical... puisque le pape a fait sa bulle mais qu'il n'est pas venu.

AV. Tout à fait.

SB. Il giubileo ai Romani !

Médiévales 40, printemps 2001, p. 23-28

Giulia BARONE

LE CLERGÉ ROMAIN ET LE JUBILÉ

L'attitude du clergé romain face à l'exceptionnelle indulgence de 1300, comme beaucoup d'autres aspects du jubilé, n'a laissé que des traces fragiles dans les sources contemporaines. Nous chercherons dans cette brève contribution à comprendre pourquoi les témoignages manquent presque totalement sur l'organisation du clergé urbain vers cette date, et sur sa contribution à la réussite du jubilé.

Au cours des siècles, et surtout à la suite de la Réforme grégorienne, la physionomie du clergé qui exerçait son ministère à Rome avait assumé des caractéristiques tout à fait particulières, liées à la présence de la Curie et à la double fonction du pontife, à la fois évêque de Rome et chef de la Chrétienté occidentale[1]. Dès la fin du XIIe siècle on peut parler d'un véritable collège cardinalice, qui possédait déjà les caractéristiques qu'il maintiendra jusqu'aux dernières décennies du XXe siècle. Cette élite politique et religieuse, qui soutient et conditionne l'action du pontife dont les cardinaux sont les frères *(fratres)*, comprend en premier lieu les cardinaux-évêques, titulaires des sept diocèses suburbicaires, c'est-à-dire les plus voisins de la ville, fondés vers la fin de l'Antiquité et dont beaucoup sont au XIIIe siècle très peu peuplés. Viennent ensuite les cardinaux-prêtres, titulaires des 28 paroisses les plus anciennes de la ville, puis les cardinaux préposés aux diaconies, qui étaient à l'origine des institutions de bienfaisance mais qui, désormais, exercent toutes, et ce depuis longtemps, la *cura animarum*.

Les cardinaux, qui étaient au début chargés de fonctions liturgiques

1. L'histoire du clergé romain, après avoir été longtemps négligée par les chercheurs, est à présent au centre du débat scientifique, voir T. DI CARPEGNA FALCONIERI, *Il clero di Roma nei secoli centrali del Medioevo*, Milan, Università Cattolica del S. Cuore, 1994-1995, thèse de doctorat, ID. « *Romana ecclesia e clerus urbis.* Considerazioni sul clero urbano nei secoli centrali del Medioevo », *Archivio della Società Romana di Storia Patria*, 122, 1999, p. 85-104 ; G. BARONE, « Chierici, monaci et frati nella Roma medievale », dans A. VAUCHEZ dir., *Roma medievale*, Rome/Bari, 2001 (*Storia di Roma*, II), p. 187-212 ; A. REHBERG, *Die Kanoniker von S. Giovanni in Laterano und S. Maria Maggiore. Eine Prosopographie*, Tübingen, 1999 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts, LXXXIX) et ID. « *Roma docta* ». Osservazione sulla cultura del clero dei grandi capitoli romani nel Trecento », *Archivio della Società Romana di Storia Patria*, 122, 1999, p. 135-167.

bien précises (par exemple, les cardinaux-évêques officiaient, auprès du pape, à la cathédrale de Rome, Saint-Jean-de-Latran), avaient depuis longtemps renoncé à l'exercice de ces fonctions et les avaient déléguées, sauf en des occasions très solennelles, à des archiprêtres. Ils étaient d'origine géographique et sociale diverse, et beaucoup d'entre eux appartenaient aux familles de la plus haute noblesse de Rome et du Latium (les *baroni*), mais le Sacré Collège accueillait aussi des hauts prélats étrangers, représentant les monarchies les plus fortement liées à Rome, comme la monarchie anglaise et, surtout, française. En outre, à la fin du XIIIe siècle, il y avait toujours au sein du collège cardinalice des membres illustres issus des ordres religieux les plus importants, en première ligne des Dominicains et des Franciscains. Les cardinaux remplissaient des fonctions comme celles de conseillers et ambassadeurs/légats *(legati)* du Pape, recteurs des provinces, contrôleurs des activités financières *(Camera)* et administratives de la Curie, comme aussi celles de juges dans les causes plaidées à Rome, activités qui, à la fin du XIIIe siècle, les absorbaient complètement, ce qui avait pour résultat d'affaiblir considérablement leurs liens avec la vie religieuse de la ville[2].

Le clergé des grandes basiliques – comme aussi celui de beaucoup de grandes paroisses – était réuni en collèges de chanoines : les clercs qui jouissaient de bénéfices près de Saint-Pierre, Saint-Jean-de-Latran et Sainte-Marie-Majeure appartenaient en général aux grandes familles de Rome et du Latium et à leur clientèle[3], tandis que les chanoines des plus anciennes et importantes paroisses de la ville étaient issus, semble-t-il, de l'aristocratie urbaine (mais les sources nous renseignent peu sur ce sujet et ne permettent pas de dépasser la simple hypothèse). À Rome, il y avait aussi un bas clergé *(basso clero)*, comprenant les prêtres qui officiaient dans les petites églises ou qui remplissaient les fonctions de chapelain. Le clergé romain avait créé depuis des siècles une corporation solide, puissante et bien organisée, la *romana fraternitas*, de laquelle, bien entendu, étaient exclus les cardinaux.

Et puis il y avait à Rome de nombreux clercs réguliers, moines et frères des ordres mendiants. Si, semble-t-il, très peu de moines exerçaient une activité pastorale, en revanche les prêtres étaient nombreux dans les rangs des Mendiants. Habiles prêcheurs et confesseurs très recherchés, ces derniers devaient toutefois exercer leur activité pastorale sous le contrôle vigilant et certainement sans bienveillance de la *romana fraternitas* ; Boniface VIII avait effectivement limité de manière drastique la liberté d'action des Mendiants, confirmant ainsi la position prééminente de la corporation du clergé citadin[4].

Quand on parle de clergé romain, ou mieux, du clergé qui remplissait des fonctions à Rome en 1300, c'est à cette réalité complexe qu'il

2. Sur le Sacré Collège, voir W. MALECZEK, *Papst und Kardinalskolleg von 1191 bis 1216*, Vienne, 1984, et A. PARAVICINI BAGLIANI, *Cardinali di Curia e « familiae » cardinalizie dal 1227 al 1254*, 2 vol., Padoue, 1972 (Italia Sacra, XVIII-XIX).

3. Voir A. REHBERG, *« Roma docta »*, *loc. cit.*, p. 146-148.

4. *Les Registres de Boniface VIII*, G. DIGARD éd., Paris, 1921, n° 5311.

faut se référer. La participation à l'événement jubilaire des différentes composantes du clergé ne pouvait, de ce fait, que se présenter sous des aspects variés et elle a nécessairement laissé des traces tout aussi variées dans la documentation.

Le collège des cardinaux paraît, dans son ensemble, avoir collaboré au succès du jubilé et contribué à en faire un tournant de l'histoire de la religiosité médiévale. Comme on le sait, l'unique compte rendu des événements qui ont conduit à la promulgation, le 22 février 1300, de la bulle jubilaire est dû à un cardinal très lié à Boniface, Jacopo Gaetano Stefaneschi[5], neveu du pape Nicolas III Orsini. Homme cultivé et grand mécène (commanditaire, entre autres, de certaines œuvres de Giotto), le cardinal Stefaneschi est l'auteur d'une chronique pleine de vie de l'année jubilaire, vue de la Curie. Tout aussi importante est la glose à la bulle *Antiquorum habet fida relatio* du cardinal Jean Le Moine (Johannes Monachus), grand canoniste et premier commentateur du *Liber Sextus*, le recueil de décrétales du pape Boniface VIII Caetani ainsi que de quelques décrétales promulguées par lui ultérieurement[6]. C'est Jean Le Moine qui, le premier, a mis en évidence le lien fort qui existait entre indulgence jubilaire et *plenitudo potestatis* du pape, et qui a pour cette raison inséré la bulle de Boniface dans une réflexion juridique de portée plus vaste. En revanche, il n'existe aucune preuve démontrant avec certitude qu'un sermon « jubilaire » ait été prêché par le cardinal franciscain Matteo d'Acquasparta, comme le veut une tradition interne à son ordre[7].

Nous ne savons rien, ou presque, d'un engagement des chanoines dans l'entreprise jubilaire ; un seul et mince indice nous est donné par Stefaneschi. Pour expliquer la grande affluence populaire autour de Saint-Pierre le soir du 1er janvier 1300, il fait effectivement allusion à un sermon « de centesimo seu jubileo anno » qui aurait pu avoir été prêché le matin dans la basilique[8]. Il n'y aurait d'ailleurs rien d'étonnant à ce qu'un chanoine de la basilique vaticane ait voulu accréditer – ou même amplifier – la rumeur qui courait dans la foule des pèlerins qui se trouvaient assemblés à Rome, bien plus nombreux que d'habitude, pour célébrer Noël. Selon cette rumeur, les personnes qui avaient visité la basilique en ce premier jour de l'année auraient bénéficié d'une rémission pour tous les péchés commis jusqu'alors, tandis que dans les jours suivants, et jusqu'à la fin de l'année 1300, les pèlerins auraient pu

5. Voir *Lexikon des Mittelalters*, vol. VIII/1, col. 94-95 (Stefaneschi, Jacopo Gaetano) ; sur l'œuvre du cardinal, voir A. FRUGONI, Il *« Libro del Giubileo » del cardinale Stefaneschi*, Brescia, 1950 et ID., « Riprendendo il *De centesimo seu Iubileo anno liber* del Cardinale Stefaneschi », *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 61, 1949, p. 163-172.

6. Sur Jean Le Moine, voir *Lexikon des Mittelalters*, vol. V, col. 589-590, *Repertorium Fontium Medii Aevi*, vol. VI, Rome, 1990, p. 368-369 et *Dictionnaire de droit canonique*, vol. V, Paris, 1957, p. 112-113.

7. Sur le rapport entre les Franciscains et le jubilé, voir P. CHIMINELLI, *Gli anni Santi et i Francescani*, Florence, 1950.

8. Voir A. FRUGONI, *Il Giubileo di Bonifacio VIII*, Rome/Bari, 1999, p. 26 et n. 25.

gagner une indulgence de cent ans. Une telle croyance aurait accru encore davantage la force d'attraction de la basilique Saint-Pierre, où se rendaient depuis le haut Moyen Âge des pèlerins provenant de tout l'Occident chrétien[9]. La décision de Boniface VIII de lier l'indulgence jubilaire à la visite, répétée pendant quinze jours pour les étrangers et trente jours pour les Romains, de Saint-Pierre et de Saint-Paul-hors-les-Murs, aura en revanche probablement irrité le clergé de Saint-Jean, la cathédrale de Rome, qui – une fois de plus – voyait souligner l'« infériorité » de la basilique de Latran par rapport à la basilique vaticane. Dès lors, il n'y a pas lieu de s'étonner du silence des sources au sujet d'un éventuel engagement des chanoines dans la « propagande » jubilaire.

Les moines qui officiaient à Saint-Paul exerçaient, pour leur part, bien peu d'influence sur les fidèles romains : l'église s'élevait effectivement dans une zone éloignée du centre, en dehors des murs d'enceinte de la ville – comme son nom l'indique – et de surcroît peu peuplée. Jamais la basilique de la via Ostiense n'avait attiré des foules de fidèles semblables à celles qui se pressaient sur la tombe de saint Pierre, bien que les sources fassent toujours état du désir des pèlerins de visiter les sépultures « des apôtres » et que la formule rituelle impose aux évêques et aux abbés du monde chrétien de se rendre périodiquement à Rome, *ad limina Apostolorum*, plaçant ainsi sur le même rang, du moins théoriquement, Saint-Pierre et Saint-Paul. Mais si la tradition et le droit voulaient qu'il en soit ainsi, cela ne correspondait pas aux exigences et à la réalité de la dévotion « populaire ».

Nous ne savons rien, enfin, de ce qu'a été l'attitude de l'ensemble du clergé citadin. Il est normal de penser que la bulle de Boniface, après sa promulgation, a été lue dans les églises. Il ne s'agissait pas d'un sujet prêtant à controverse et nécessitant l'intervention directe du pontife en faveur de sa diffusion, comme cela avait été le cas quelques années auparavant quand Boniface avait voulu que soit donnée la plus large publicité à sa condamnation des Colonna et de leurs fidèles[10]. Mais en même temps il est évident que personne dans la ville ne pouvait ignorer la raison de ce rassemblement inhabituel de pèlerins, dont certains étaient venus de très loin. De ce fait, les sermons destinés à faire la publicité du jubilé étaient à Rome tout à fait superflus.

En revanche, les Ordres Mendiants ont adopté une attitude extrêmement prudente, pour ne pas dire critique, devant l'indulgence jubilaire. Ils craignaient en effet que les fidèles n'attribuent une valeur libératrice à l'acte « mécanique » de la visite aux basiliques, au détriment de la confession et de l'absolution qui étaient nécessaires pour gagner l'indulgence. Ceux qui menaient une lutte de tous les jours pour « chris-

9. Id., « Romerie medievali », dans Id., *Pellegrini à Roma nel 1300. Cronache del primo Giubileo*, Casale Monferrato, 1999, p. 69-81 et *Romei e Giubilei. Il pellegrinaggio medievale a San Pietro*, M. D'Onofrio, Milan, 1999.

10. *Les Registres de Boniface VIII*, G. Digard éd., *op. cit.*, vol. II, n° 3415.

tianiser » la société dans tous ses actes[11], qui s'efforçaient de développer un enseignement et une pratique de la confession toujours plus proches de la réalité de chacun, homme ou femme, noble ou bourgeois, riche ou pauvre, marchand ou artisan, ne pouvaient que considérer avec méfiance une concession si large qu'elle risquait de faire oublier l'importance d'une conduite chrétienne à chaque instant de la vie, d'une attitude « pénitentielle ». On connaît depuis longtemps le témoignage du clerc flamand Gilles Le Muisit qui, venu à Rome en pèlerinage[12], fut troublé – comme beaucoup de ses compagnons de voyage – par les doutes soulevés par les Franciscains et les Dominicains. Par contre, on a relevé depuis peu l'importance d'un sermon de Giordano de Pise, le grand prêcheur dominicain du début du XIVe siècle, qui va dans le même sens : « Si un homme va à Rome il n'est pas forcément sur la voie du pardon. Pourquoi ? Parce que ce n'est pas la voie exigée en premier. La voie exigée en premier est la suivante : celui qui veut obtenir le pardon de ses péchés, qu'il se jette aux pieds du prêtre. Mais si tu ne t'es pas confessé et repenti, alors à quoi te sert d'aller à Rome ? Beaucoup sont allés à Rome l'an dernier et ils sont revenus sans avoir obtenu le pardon. Car ce n'est pas à Rome ni à Saint-Jacques ni Outremer que l'on donne le pardon des péchés. Non, on le donne aux pieds du prêtre. C'est là qu'on donne le pardon des péchés. À Rome et au cours des autres voyages on ne rachète pas la faute, non, on rachète seulement les peines. Et quelles peines ? Celles que tu dois payer au purgatoire, qui ne sont jamais rachetées par la pénitence au point d'être effacées complètement »[13].

Pour conclure, la rareté des témoignages que nous avons pu recueillir sur le « clergé romain et le jubilé » ne doit pas surprendre. Jusqu'à la moitié du XIVe siècle il manque à Rome, c'est bien connu, une chronique urbaine qui aurait pu, peut-être, nous fournir de plus amples informations. À vrai dire, même l'Anonimo romano, le grand chroniqueur

11. Voir G. BARONE, « Gli Ordini Mendicanti », dans A. VAUCHEZ dir., *Storia dell'Italia religiosa. I. L'Antichità e il Medioevo*, Rome/Bari, 1993, p. 347-373.

12. GILLES LE MUISIT, *Chronique et annales de Gilles Le Muisit, abbé de Saint Martin de Tournai (1272-1352)*, H. LEMAITRE éd., Paris, 1906, p. 56, cité par A. FRUGONI, *Il Giubileo di Bonifacio VIII*, *op. cit.*, p. 55-56, n. 69, *[...] quia communis opinio erat peregrinorum quod indulgentia erat a pena et a culpa, sed multi de ordinibus Mendicantium tenebant et sentiebant.*

13. GIORDANO DA RIVALTO, *Prediche*, D. M. MANNI éd., Florence, 1739, p. 100, cité par C. DELCORNO, « Predicatori e pellegrini. L'immagine del pellegrino nella predicazione medievale », dans *Letteratura e drammaturgia dei pellegrinaggi (Anagni, 10-11-12 sett. 1999)*, Rome, 2000, p. 58-59 : « Non è ogni uomo che va a Roma nella via del perdono. Perché ? perocché non è quella la prima via, che si richiede. La prima via, chi vuole perdono di peccati, ne va a' piedi del prete ; or se non se' confessato e pentuto, or che ti vale andare a Roma ? Molti n'andaro a Roma l'altr'anno, che si tornaro sanza il perdono. Non si dà a Roma, o a San Jacopo o oltre mare perdono de' peccati, non, ma dassi a' piedi del prete, quivi si dà il perdono de' peccati. A Roma, ed agli altri viaggi non si dà perdono di colpa, no, ma di pene, e di quali ? Di quelle che dei portare in Purgatorio, che non si perdonano nella penitenza così interamente, che non ci rimanga assai che fare ».

et illustrateur de la vie romaine du milieu du XIVe siècle, n'a rien à nous dire sur le jubilé de 1350, sauf à nous signaler la grande affluence d'étrangers [14]. En plein XVe siècle encore, seuls les voyageurs étrangers cultivés nous ont laissé des comptes rendus vivants et riches de détails sur la Rome des jubilés [15]. Hier comme aujourd'hui – et il est aisé de le comprendre – l'expérience du jubilé a touché, et touche, plus profondément les étrangers que les Romains.

Traduit de l'italien par Lada Hordynsky-Caillat et Odile Redon

Giulia BARONE, Università di Roma « La Sapienza », Dipartimento di Studi sulle Società e le Culture del Medioevo, piazzale A. Moro, 5, I-00185 Rome

Le clergé romain et le jubilé

On connaît très mal le clergé romain au XIVe siècle. Le pape était à sa tête à la fois comme évêque de Rome et chef de la chrétienté occidentale. Progressivement entre les XIe et XIIe siècles, s'était constitué le collège cardinalice. Au XIVe siècle, les cardinaux exerçaient des fonctions politiques et administratives pour le pape mais ne participaient plus guère à la vie religieuse de la ville. Le clergé des grandes basiliques et des principales églises paroissiales, constitué en confrérie, avait une attitude très défensive, en particulier contre les religieux mendiants qui ne purent s'imposer à Rome comme dans les autres villes. D'une manière générale, il semble que le jubilé toucha peu le clergé local qui se contenta de prendre acte de l'afflux des pèlerins étrangers.

Pape – cardinaux – Curie – Mendiants

The Roman Clergy and the Jubilee

We know little about the Roman clergy in the 14th century. The pope, head of the Church, was at the same time bishop of Rome and leader of Western Christendom. Gradually, between the 11th and 12th centuries, the College of Cardinals was instituted. In the 14th century, the cardinals carried out political and administrative functions for the pope, but had ceased to participate in the religious life of the city. The clergy of the great basilicas and principal parochial churches, forming a confraternity, assumed a strongly defensive attitude, particularly in regard to the mendicant orders, who failed to assert their influence as in other cities. On the whole, it seems that the jubilee had little impact on the local clergy, content with merely recording the flow of foreign pilgrims.

Pope – cardinals – Curia – Mendicants

14. ANONIMO ROMANO, *Cronica*, G. PORTA éd., Milan, 1981, p. 157 : « Dunque in quello anno senza impedimento alcuno venne a Roma tutta la Cristianitate ».

15. M. MIGLIO, « *Se vuoi andare in Paradiso, vienci.* Aspetti economici e politici dei primi giubilei », dans M. FAGIOLO/M. L. MADONNA dir., *Roma sancta. La città delle basiliche*, Rome, 1985, p. 232-237.

Médiévales 40, printemps 2001, p. 29-41

Anna ESPOSITO

ACCUEIL ET ASSISTANCE À ROME

Est-il besoin d'insister sur la vocation hospitalière d'une ville comme Rome ? On sait que, dès le haut Moyen Âge, des centres d'accueil et d'assistance existaient dans la ville (les *xenodochia* et les diaconies) et des *schole* pour les pèlerins, situées près des principaux lieux de culte, surtout aux environs de la basilique vaticane et du Latran[1]. Les plus connues et les plus anciennes étaient édifiées près de Saint-Pierre et destinées à héberger les fidèles qui désiraient séjourner plus longtemps près de la tombe de l'apôtre, voire y rester jusqu'à la mort : la *schola* des Saxons, située aux abords du Tibre – où s'élèvera plus tard l'hôpital Santo Spirito ; celle des Frisons, sur la colline voisine du Vatican ; celle des Francs à l'ouest de Saint-Pierre – construite par Charlemagne[2]. Toutes étaient dotées, en plus des locaux d'hébergement, d'une église et d'un cimetière. Pendant les siècles centraux du Moyen Âge, beaucoup de ces institutions connaissent une crise et se voient remplacées par d'autres. Notons déjà que les fondations des XIIe et XIIIe siècles sont surtout d'inspiration ecclésiastique, tandis que celles du siècle suivant sont dues plutôt à l'initiative des laïcs.

De l'accueil des pèlerins aux soins des malades

Parmi les institutions fondées au début du XIIIe siècle, la plus célèbre est certainement l'hôpital Santo Spirito. Élevé à la place des constructions délabrées de la *schola* des Saxons par Innocent III – qu'on peut considérer comme le véritable promoteur de la relance du pèlerinage à Rome[3] – et confié par lui à l'ordre hospitalier de Guy de Montpellier[4], cette institution avait des objectifs très larges incluant les prin-

1. Voir D. J. BIRCH, *Pilgrimage to Rome in the Middle Ages*, Woodbridge, 1998, p. 123-143.
2. Sur ces fondations, voir aussi P. LLEWELLYN, *Roma nei secoli oscuri*, Rome-Bari, 1975, p. 142-143.
3. D. J. BIRCH, *op. cit.*, p. 187-191.
4. Guy de Montpellier fonda un hôpital près des murs de son pays natal dans le faubourg Pyla-Saint-Gely ; il réunit en communauté un groupe de volontaires et formula

cipales œuvres de bienfaisance, comme il est expressément énoncé dans la bulle pontificale de 1204, *Inter opera pietatis*. D'après ce document, l'*hospitalitas* inclut toutes les œuvres de miséricorde. Effectivement l'hôpital « offre à manger à ceux qui ont faim, à boire à ceux qui ont soif, héberge les voyageurs, habille ceux qui sont nus et non seulement visite les malades, mais cherche aussi à les soigner ; en outre il vient au secours des prisonniers et étend l'acte de miséricorde non seulement aux vivants, mais aussi aux morts »[5]. La règle rédigée un peu plus tard confirme que les bénéficiaires de l'institution hospitalière doivent être les pèlerins, les pauvres et tous les visiteurs, aussi bien les religieux et les ecclésiastiques que les nobles – et dans ce cas ils doivent être reçus « dans des lieux réservés » et servis « avec égards »[6]. La durée du séjour était limitée à huit jours, sauf dans le cas de maladie grave, et on prévoyait non seulement de porter assistance aux accouchées étrangères, mais aussi de soigner et de nourrir les nouveau-nés, y compris ceux qui y étaient abandonnés[7]. Cette règle établie au XIIIe siècle servira de fondement à l'œuvre de bienfaisance de l'hôpital Santo Spirito qui restera pendant de longs siècles – dans ses moments de splendeur comme de crise –, une institution pontificale, étroitement liée à l'initiative et à la politique des papes et, plus que les autres institutions, elle gardera son caractère d'hospice tout en assumant les fonctions d'un hôpital général[8].

À l'opposé de la ville, près de la basilique Saint Jean de Latran, l'autre pôle religieux – mais aussi politique – de Rome[9], il y avait des lieux d'accueil documentés par les sources dès le haut Moyen Âge. Rappelons, parmi les institutions les plus anciennes, le *ptochium* du Latran – hospice pour les pauvres et les pèlerins – doté et protégé par les papes, notamment au XIIe siècle, restauré par le pape Pascal II et dont les biens fonciers furent soutenus et défendus par Honorius II, Inno-

la règle de l'Ordre de Santo Spirito dont la mission précise était de soigner les malades et secourir les enfants abandonnés et les pauvres. Innocent III, à peine élu pape, divulgua en la louant l'activité de l'Ordre dans la bulle du 22 avril 1198. Le 25 novembre de la même année, il accorda sa protection et confirma la règle. Dans la bulle du 8 décembre 1201, le pontife concédait à Guido et à ses frères l'église de Santa Maria in Sassia, ancien siège et hospice des Saxons, qui tombait alors en ruines, ainsi que ses rentes, ce qui constitua presque un acte de fondation. Guido mourut à Rome en 1208. Voir P. DE ANGELIS, *L'ospedale di S. Spirito in Sassia*, 2 vol., Rome, 1960-1962, I, p. 181-182.

5. Cette bulle est éditée par P. DE ANGELIS, *op. cit.*, I, doc. VII, p. 381-384.

6. Voir A. F. LA CAVA, *Liber regulae Sancti Spiritus*, texte et commentaires, Milan, 1947, particulièrement chapitres XL : *de pauperibus requirendis* ; XLI : *de orphanis nutriendis et feminis pregnantibus* ; XLIV : *de religiosis suscipiendis* ; XLV : *de hospitio magnatum* ; XLVI : *de peccatricibus suscipiendis.*

7. Sur l'activité de Santo Spirito, voir P. DE ANGELIS, *L'ospedale di S. Spirito in Sassia*, *op. cit.* et M. D'ALATRI, « Il Medioevo », dans *La carità cristiana in Roma*, V. MONACHINO éd., Bologne, 1968, p. 140-149.

8. Sur le processus qui en Italie mènera à une spécialisation de l'assistance, voir A. PASTORE, « Strutture assistenziali fra Chiesa e Stati nell'Italia della Controriforma », dans G. CHITTOLINI et G. MICCOLI dir., *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea. Storia d'Italia, Annali*, 9, Turin, 1986, p. 431-465.

9. Voir I. HERKLOTZ, *Gli eredi di Costantino. Il Laterano e la propaganda visiva dopo la lotta per le investiture*, Rome, 2000.

cent II et Lucius II[10]. Vers les premières décennies du XIIIe siècle, toujours près du Latran, les sources signalent plusieurs « maisons hospitalières », premier noyau du futur « ospedale del Salvatore », que les Romains du temps considéraient comme le véritable hôpital de la ville, à la différence de l'établissement pontifical de Santo Spirito. Tout comme la fondation d'Innocent était doublée d'une confrérie – d'un genre particulier puisque ses membres se limitaient à gagner des grâces spirituelles et ne participaient pas concrètement à la gestion[11] – l'institution du Salvatore était dirigée par une association qui, vers le milieu du XIIIe siècle, était en fait composée des membres de la puissante famille des Colonna et qui portait une vénération particulière à la célèbre image du Sauveur conservée dans l'oratoire pontifical du *Sancta Sanctorum*. Cette ancienne tradition fut à l'origine de la fondation, probablement entre la fin du XIIIe et le début du XIVe siècle, de la véritable confrérie des Raccomandati del Salvatore, dont le premier objectif charitable était la prise en charge et la gestion des hôpitaux et des hospices qui s'élevaient autour du Latran[12]. Ces derniers étaient destinés, d'après les témoignages, à accueillir « des pèlerins, des pauvres et des malades [...] de toutes les parties du monde »[13] ; pouvaient bénéficier de l'assistance matérielle et spirituelle tous ceux qui, sans appartenir à une catégorie déterminée, étaient incapables de subvenir à leurs propres besoins[14].

Les membres de la confrérie du Salvatore agirent effectivement très tôt en ce sens en aménageant des locaux à partir de 1333, « pour faire un hôpital destiné à soulager les pauvres, pour faire une chapelle et [...] un cimetière »[15]. Sans négliger pour autant les autres formes de charité, la confrérie du Salvatore, à partir du milieu du XIVe siècle, ne cesse d'amplifier le rôle d'assistance et d'hospitalité qui caractérise l'établissement. Même dans la terminologie, pour ainsi dire officielle, de la confrérie, les deux termes *societas* et *hospitalia* sont un binôme récurrent, où le second terme finit par l'emporter sur le premier. La société urbaine reconnaît le rôle de cette confrérie et lui prodigue de nombreux legs et donations. On comprend dès lors l'intérêt porté à la construction, puis à l'agrandissement et à l'entretien des édifices hospitaliers gérés par la confrérie, en premier lieu l'hôpital Sant'Angelo près du Latran, plus connu sous le nom d'hôpital du Salvatore (le Sau-

10. Voir D. J. BIRCH, *op. cit.*, p. 137-140.

11. Sur la confrérie du Santo Spirito, voir P. DE ANGELIS, *L'arciconfraternita ospedaliera di Santo Spirito in Saxia*, Rome, 1950.

12. Une contribution essentielle à l'histoire de cette fondation est l'article de G. CURCIO, « L'ospedale di S. Giovanni in Laterano : funzione urbana di una istituzione ospedaliera, I », *Storia dell'arte*, 32, 1978, p. 23-40.

13. *Peregrinos ac pauperes et egrotos [...] de diversis mundi partibus*, Archivio di Stato di Roma (ASR), Ospedale del Salvatore, reg. 1009, fº 4v.

14. Sur la confrérie en particulier, voir P. PAVAN, « Gli statuti della società dei Raccomandati del Salvatore ad Sancta sanctorum », *Archivio della Società Romana di Storia patria*, 101, 1978, p. 35-96.

15. *Ad faciendum hospitale pro consolatione pauperum [...] et ad faciendum cappellam et [...] subteratorium*, ASR, Ospedale del Salvatore, reg. 374, fº 56v.

veur), puis l'hôpital près de l'église Saints-Marcellin-et-Pierre et enfin l'hôpital réservé aux femmes près de la petite église Saint-Jacques-du-Colisée[16].

La confrérie du Salvatore et l'hôpital du même nom servirent de modèle à d'autres confréries laïques, qui apparurent en grand nombre à partir du XIVe siècle, toutes constituées de représentants de la « bourgeoisie » citadine et toutes vouées à apporter réconfort et assistance aux nécessiteux et aux malades. La plupart d'entre elles étaient dotées d'un hôpital qui portait leur nom et elles étaient situées dans les quartiers les plus centraux et les plus peuplés de la ville.

Rappelons, entre autres, la confrérie des Quarante Martyrs de Trastévère ; celle de Santa Lucia Vecchia dans le quartier de Parione, très central et peuplé ; les Raccomandati della Vergine dans la basilique Sainte-Marie-Majeure, noyau initial de la confrérie du Gonfalone, qui eut un plus grand rayonnement. Puis la compagnie de la Madeleine qui, au XIVe siècle, gérait l'hôpital de la Croce près du Panthéon, connu ensuite sous le nom d'hôpital della Maddalena ; la confrérie de Santa Elena dans l'église de l'Aracœli qui s'occupait de l'hôpital de Sant'Alberto situé sur la colline du Viminal ; l'hôpital de la Consolazione situé sous le Capitole. La compagnie de Santa Maria del Popolo qui administrait l'hôpital San Giacomo in Augusta dans le quartier du Champ de Mars, à proximité de la porta del Popolo, accueillait les pèlerins qui arrivaient à Rome par la via Flaminia[17].

Les fondations nationales

À côté de ces confréries citadines plus traditionnelles, on trouve les confréries à caractère national, héritières des anciennes *schole peregrinorum*, qui complètent le panorama des fondations urbaines, avec leurs hôpitaux, et qui constituent, par l'ampleur même que prit ce phénomène à Rome à partir du milieu du XIVe siècle, un élément original par rapport aux autres villes italiennes. Ce foisonnement est à mettre en relation avec la « nouveauté » que représente l'institution de l'indulgence jubilaire, qui exigea sans aucun doute l'amélioration des structures d'accueil[18].

Fondés dans le but déclaré de constituer des points de repère pour leurs concitoyens, qu'ils soient résidents à Rome ou voyageurs et pèlerins, les hospices nationaux, qui à certains égards peuvent être considérés comme des « consulats » de ces nations, réussissent, pendant les années jubilaires, à mener à bien leur œuvre d'assistance et à remplir correctement leur rôle institutionnel. La date de fondation de certains de ces hospices correspond d'ailleurs à l'indiction d'un jubilé, comme

16. P. PAVAN, *op. cit.*, p. 56-60.

17. Pour un aperçu des confréries mentionnées, voir M. MARONI LUMBROSO et A. MARTINI, *Le confraternite romane nelle loro chiese*, Rome, 1963, *ad indicem.*

18. Pour une présentation détaillée de ces institutions, voir L. SALERNO, *Roma communis patria*, Bologne, 1968, en particulier p. 131-234.

par exemple dans le cas de Santa Maria dell'Anima des Allemands, une institution fondée vers 1398 en vue du jubilé de 1400, ou de l'hôpital des Castillans près de l'église San Giacomo a piazza Navona, mis en service en 1450[19]. Si le souvenir de ce lien n'est pas conservé, c'est quelquefois la tradition interne de la confrérie qui attribue la fondation de l'établissement aux nécessités du jubilé. Par exemple, les annales de l'hôpital de Saint-Thomas-de-Canterbury, géré par l'*Universitas Anglicorum*, associent la fondation de cet établissement en 1362 aux incidents survenus à Rome pendant le jubilé de 1350 : les pèlerins anglais, sans lieu d'accueil, avaient été la proie de la pègre romaine[20].

Ces hospices, au bas Moyen Âge, sont situés pour la plupart dans les quartiers centraux (et non seulement, comme les anciennes *schole*, près des plus grands lieux de culte), sur le parcours ou aux environs immédiats des trois voies principales que le statut de 1452 des *magistri stradarum* signalait à la particulière attention des autorités : la *via Peregrinorum*, la *via Papalis* et la *via Recta*. Dans la via dei Pellegrini notamment, la seule voie qui, avant l'ouverture de la via Giulia, mettait en communication trois des quartiers les plus peuplés et les plus commerciaux de la ville (Ponte, Parione, Arenula) et les reliait au Vatican, trois églises furent fondées par des nations étrangères, avec leurs hospices respectifs, entre la fin du XIVe et les premières décennies du XVe siècle : Saint-Thomas-des-Anglais, Sainte-Brigitte-des-Suédois et Sainte-Marie-de-Monserrat des Aragonais et des Catalans. Sur le trajet de la via Papale aussi, qui reliait le Vatican au Capitole, d'importantes institutions étrangères s'élevaient, comme les hôpitaux allemands de Santa Maria dell'Anima et de Sant'Andrea, et l'hospice castillan de San Giacomo a piazza Navona. Enfin, à proximité de la via Retta, se trouvaient les « Pii Stabilimenti » des Français, avec l'église Saint Louis et l'hospice Sant'Antonio des Portugais. Les hôpitaux de ces institutions avaient des capacités d'accueil très diverses et qui ont varié selon les époques ; la tendance allait normalement vers une augmentation progressive du nombre de lits et vers l'amélioration des structures sanitaires. Un bon exemple est celui de la nation castillane qui, en plus de l'hôpital principal de San Giacomo a piazza Navona, qui pouvait accueillir environs soixante-dix personnes, gérait aussi deux hôpitaux pour femmes[21].

La multiplication des fondations nationales, l'élargissement et la

19. Voir A. Esposito, « Confraternite e anni santi fino al 1500 », dans *Roma sancta. La città delle basiliche*, M. Fagiolo et M. L. Madonna dir., Rome, 1985, p. 81-84. Pour S. Maria dell'Anima, voir C. W. Maas, *The German Community in Renaissance Rome. 1378-1524*, Rome-Fribourg-Vienne, 1981 ; pour S. Giacomo degli Spagnoli (Castillans), voir J. Fernandez Alonso, « Las iglesias nacionales de España en Roma. Sus origines », *Anthologica Annua*, 4, 1956, p. 9-96, et le récent article de M. Vaquero Piñeiro, « L'ospedale della nazione castigliana in Roma tra Medioevo ed Età contemporanea », *Roma moderna e contemporanea*, 1, 1993, p. 57-81.

20. Voir A. Gasquet, *A History of a Venerable English College*, Rome-Londres, 1920 ; M. Harvey, *The English in Rome, 1362-1420. Portrait of an Expatriate Community*, Cambridge, 1999.

21. Voir M. Vaquero Piñeiro, *op. cit.*, p. 58-61 ; Id., « Una realtà composita :

coordination de leurs structures, ne peuvent être bien compris que si on les met en relation avec la nouvelle « centralité » de Rome dans le contexte italien et européen. En effet, pendant le XVe siècle, la Ville commence à assumer un rôle de capitale, comme « point de référence d'un vaste monde extérieur », « lieu de représentation des aspirations, intérêts et ambitions des princes et des potentats »[22], qui s'ajoute au rôle traditionnel de centre religieux de la chrétienté – ce dernier rôle s'est, du reste, considérablement renforcé avec l'institution du jubilé. Il est intéressant de noter que les fondations nationales, à la fin du XVe siècle, surtout celles qui appartenaient aux grandes communautés établies depuis longtemps à Rome, ne réservent pas leur accueil aux seuls pèlerins, mais l'élargissent aux *pauperes et infirmi* de toute la nation, y compris les résidents. Cette ouverture est expressément énoncée par exemple dans la bulle de fondation en 1471 de l'hôpital Sant'Ambrogio des Lombards et elle est réaffirmée avec plus de détails dans le préambule des statuts de l'association[23]. Une exception est la communauté des Florentins, très nombreuse et établie depuis longtemps à Rome, qui, tout en ayant une confrérie dès le milieu du XVe siècle, dut attendre 1606 pour avoir son propre hôpital. L'assistance, réservée en principe aux seuls concitoyens inscrits, étant à l'occasion étendue aux personnes convenables et méritantes de la nation florentine, même si elles n'étaient pas inscrites ; elle était donnée au domicile du malade après que les officiers délégués à cet effet (les visiteurs des malades) avaient examiné le cas et pris les décisions qui s'imposaient. C'est seulement à partir de 1501 que la confrérie paya un médecin pour exercer une véritable assistance sanitaire, qui était toujours pratiquée à domicile[24]. Cette évolution des hospices romains est parallèle à celle qui a été observée dans les autres villes de la péninsule ; on connaît particulièrement les cas de Florence et de Milan[25].

comunità e chiese "spagnole" a Roma », dans *Roma capitale (1447-1527)*, S. GENSINI éd., Pise, 1994, p. 473-492.

22. Voir G. CHITTOLINI, « Alcune ragioni per un convegno », *Roma capitale*, *op. cit.*, p. 1-14.

23. Pour la bulle, voir P. MICHELONI, *Quattro secoli di medicina in Roma e nello Stato Pontificio attraverso Bandi, Editti, Decreti e altri documenti vaticani (1470-1845)*, Rome, 1949.

24. Voir I. POLVERINI FOSI, « Pietà, devozione e politica : due confraternite fiorentine nella Roma del Rinascimento », *Archivio Storico Italiano*, 547, a. CXLIX, 1991, p. 119-161.

25. Voir G. COSMACINI, *Storia della medicina e della sanità in Italia*, Rome-Bari, 1987, trad. fr. sous le titre *Soigner et réformer. Médecine et santé en Italie de la grande Peste à la première guerre mondiale*, Paris, 1992 ; K. PARK, *Doctors and Medicine in Early Renaissance Florence*, Princeton, 1985 ; D. LE BLÉVEC, *La part du pauvre. L'assistance dans les pays du Bas-Rhône du XIIe au milieu du XVe*, 2 vol., Rome, 2000 ; P. BOUCHERON, *Le pouvoir de bâtir. Urbanisme et politique édilitaire à Milan (XIVe-XVe siècles)*, Rome, 1998 ; voir aussi les divers articles dans *Ospedali e città. L'Italia del Centro-Nord, XIII-XVI secolo*, Atti del convegno internazionale di studio tenuto dall'Istituto degli Innocenti e Villa I Tatti, Florence, 27-28 avril 1995, A. J. GRIECO-L. SANDRI éd., Florence, 1997.

L'assistance aux femmes

Entre la fin du XVe et les premières décennies du XVIe siècle, on observe l'apparition d'un autre phénomène intéressant à Rome, que nous avons déjà mentionné brièvement : la création de petits hôpitaux autonomes ou de secteurs hospitaliers spécialement réservés aux femmes, mis en place aussi bien par les établissements d'assistance de la ville que par les communautés nationales. Dès 1446, sur recommandation d'Eugène IV, l'hôpital Santo Spirito avait créé près du Campo Santo allemand une petite structure destinée à accueillir les femmes malades. Le pape estimait en effet, comme on peut lire dans la bulle émise à cette occasion, « qu'il n'était pas convenable de mettre ensemble les hommes et les femmes pour les accueillir dans le même lieu, confiés aux soins des hommes »[26]. Le pontife avait en outre doté cette succursale féminine de biens immobiliers, dont les revenus devaient assurer la continuité et l'autonomie. Les « hospitalières » chargées des soins des malades et de la surveillance des lieux devaient être nommées par le Précepteur de Santo Spirito ; elles comprenaient la prieure, la sous-prieure et les soignantes, qui n'appartenaient pas nécessairement à l'ordre du Santo Spirito[27].

L'hôpital du Salvatore avait lui aussi une « dépendance » pour les femmes, située *ab antiquo* près de San Giacomo al Colosseo, restaurée en 1495 (dans le document il est écrit *in hospitali mulierum novo*) et équipée de 20 lits, 16 paillasses, 18 matelas de laine avec les oreillers[28]. Elle était gérée par une hospitalière qui, au moment où elle prenait ses fonctions, devait promettre « d'assurer le service dans ce lieu, bien et fidèlement pour tout ce qui était nécessaire »[29]. Dans les dernières décennies du XVe siècle, en prévision du jubilé de 1500, l'hôpital de la Consolazione aussi, considéré désormais comme un des plus importants établissements de la ville, bénéficiant d'une donation de Vanozza Cattanei, mère de César Borgia, fit construire, à côté de l'ancienne structure, une salle pour les femmes, dirigée par deux *hospitalarie*, « lesquelles sont des personnes discrètes, consciencieuses et pieuses » et accoutumées à suivre les prescriptions médicales[30].

Se montrant encore plus soucieuses des besoins des femmes, les communautés nationales avaient certes un problème à résoudre, et non des moindres : l'accueil et éventuellement les soins des pèlerines qui venaient par dévotion à Rome. Il est évident que les nations les plus

26. *Honestati non convenire masculos et feminas simul eadem hospitalitate et loco masculorum manibus gubernari*, bulle du 14 juillet 1446, voir P. DE ANGELIS, *op. cit.*, II, p. 91.

27. M. D'ALATRI, *op. cit.*, p. 146.

28. Archivio di Stato di Roma (= ASR), Ospedale del Salvatore, reg. 29, f° 105.

29. *In dicto loco bene et fideliter servire de omnibus necessariis*, *ibid.*, reg. 30, f° 183.

30. Voir A. ESPOSITO, « Le confraternite e gli ospedali di S. Maria in Portico, S. Maria delle Grazie e S. Maria della Consolazione a Roma (secc. XV-XVI) », *Ricerche di Storia sociale e religiosa*, n.s., 17-18, 1980, p. 145-172.

sensibles à ce problème, dans la seconde moitié du XVe siècle, étaient aussi les plus nombreuses – comme celle des Espagnols –, et celles qui étaient établies depuis plus longtemps à Rome – comme celle des Allemands. Parmi les Espagnols, ce sont les Castillans qui les premiers aménagèrent deux hôpitaux pour femmes, l'un près de Santa Maria della Pace à côté de la piazza Navona, l'autre au pied de l'église franciscaine de l'Aracœli. Ces hôpitaux, de douze lits environ chacun, furent restaurés et agrandis, surtout à l'occasion des années saintes ; c'est ainsi que, en prévision du jubilé de 1500, l'hôpital de l'Aracœli fut agrandi en englobant une pièce d'une maison attenante et qu'il fut décidé de refaire le toit[31]. Quant aux Allemands, la confrérie de Santa Maria dell'Anima avait depuis 1427 déjà aménagé des locaux spéciaux « dans l'hôpital des pauvres femmes, qui venaient d'Allemagne et de l'étranger pour gagner les indulgences à Rome », sous le contrôle d'une gouvernante appelée *mater* ou *matrona hospitalis S. Andree et Nicolai*[32].

Le processus de sélection et de séparation des usagers des établissements hospitaliers ne s'arrête pas à ces mesures. Vers les débuts du XVIe siècle – donc avec un certain retard par rapport aux autres villes, particulièrement Milan – on assiste à Rome aussi à l'aménagement d'hôpitaux réservés à des catégories spécifiques de malades ; l'hôpital San Lazzaro situé à la périphérie de la ville, sur les pentes de Monte Mario, accueillera uniquement les malades de la peste, et l'ancien hôpital San Giacomo in Augusta qui, tombant en ruines, se spécialisera sous l'impulsion de la confrérie du Divino Amore, dans les soins aux malades atteints de syphilis[33], et deviendra un des principaux établissements médicaux de Rome, sous le nom de San Giacomo degli Incurabili.

Les structures d'accueil

Jusqu'ici nous avons surtout souligné que, à Rome, la pratique de l'hospitalité offerte aux pèlerins et aux *pauperes et infirmi* reste prédominante encore dans la deuxième moitié du XVe siècle ; ceci n'empêche pas que dans certains hôpitaux l'attention à l'aspect médical de l'accueil devient plus importante. Nous voyons évoluer dans ce sens les structures matérielles, et l'organisation du personnel et des soins.

Si les institutions les plus anciennes se contentaient généralement d'aménager des locaux déjà existants, en y apportant seulement quelques transformations pour les adapter à leur nouvelle fonction, les fondations les plus récentes font construire des bâtiments spécifiquement conçus pour l'hospitalisation des malades. Par exemple, l'hôpital du Salvatore mène à bonne fin, vers le milieu du XIVe siècle, la construction

31. Voir *supra*, note 21.

32. *In hospitale pauperum mulierum et feminarum de Alemania et advenarum confluentium Romam ad indulgentias*. Voir P. BARBÉE, « Von Deutscher Nationalgeschichte zu Romischer Lokalgeschichte », *Römische Quartalschrift*, 86, 1991, p. 23-52.

33. Voir M. D'ALATRI, *op. cit.*, p. 162-163 (S. Lazzaro), 193-196 (gli Incurabili).

d'un centre plus opérationnel que les « maisons hospitalières » des origines, comportant essentiellement une grande salle où les lits des malades étaient disposés longitudinalement, et des édifices annexes. À ce complexe – désigné dans les documents cadastraux comme « ospedale vecchio » – vient s'ajouter cent ans plus tard un deuxième, composé du regroupement d'édifices préexistants dont on a probablement démoli les cloisonnements afin de créer un grand espace pour les malades. La nouvelle construction, en fait un agrandissement en prévision du jubilé de 1450, apparaît donc comme une rationalisation du plan préexistant. La nouvelle salle était effectivement conçue comme une véritable « salle d'hôpital », avec des dimensions mieux adaptées à sa fonction[34]. Selon le même modèle fut édifiée, vers 1462, une « salle neuve », toujours pour rendre plus fonctionnel le corps de bâtiment déjà existant. En même temps, on voit apparaître une articulation plus fonctionnelle des locaux ; l'analyse des cadastres qui nous restent montre l'existence de deux pièces, situées *iuxta hospitale*, c'est-à-dire en dehors de la salle principale, réservées aux « blessés et contusionnés, et à ceux qui ont besoin d'une intervention chirurgicale », en plus des pièces pour le chapelain, les médecins et les soignants, ainsi que des locaux pour l'épicerie ou pharmacie, où étaient préparés les médicaments pour l'usage hospitalier ou pour la vente[35]. L'inventaire de 1506 de l'hôpital de la Consolazione révèle une structure analogue : deux salles, une pour les hommes et une pour les femmes, une chambre « pour les blessés », des chambres respectivement pour le cuisinier, le chapelain, le responsable de la cave, les infirmiers et le médecin, et un local pour l'épicerie/pharmacie[36].

En considérant le personnel qui travaillait dans les hôpitaux romains, nous pouvons constater une grande diversité dans sa composition et ses qualifications : des simples *hospitalarii* peu nombreux (un ou deux), qui s'occupaient des petits hôpitaux des quartiers en échange d'un modeste salaire ou simplement du gîte et du couvert, au personnel spécialisé des grands hôpitaux comme le Salvatore, la Consolazione, les Incurabili. Il est juste de préciser d'autre part que pour ces hôpitaux aussi on voit une progressive diversification du personnel ; à l'hôpital du Salvatore, par exemple, à la fin du XIVe siècle, on trouve seulement un prêtre pour les services religieux, un *phisicus* et un *cirurgicus*, un *barbitonsor* (barbier), deux femmes *servitrices non iuvenes* et quelques soignants, tandis que dans la deuxième moitié du XVe siècle on constate une augmentation notable du personnel résidant dans l'hôpital. Le nombre des chapelains est en augmentation, ils sont désormais trois, le premier de langue latine, le deuxième de langue française et le troisième de langue germanique – ce qui témoigne à l'évidence de la diversité nationale des personnes assistées, qui reflètent la composition hétéro-

34. Voir P. BOUCHERON, *op. cit.*

35. *Pro vulneratis et percussis et opere cyrurgico indigentibus*, ASR, Ospedale del Salvatore, reg. 1009, f° 9r. Voir aussi *ibid.*, reg. 375, f° 14r-16v. Pour les transformations de ces structures hospitalières, voir G. CURCIO, *loc. cit.*, p. 27-30.

36. ASR, Ospedale della Consolazione, reg. 34, f° 18v.

gène de la population de Rome. On remarque surtout la présence d'un personnel médical, qui révèle la tendance à rendre l'œuvre d'assistance plus qualifiée et plus efficace, y compris sur le plan sanitaire[37]. On trouve effectivement dans les registres de l'hôpital de nombreux contrats signés avec des médecins « diplômés », qualifiés de *artium et medicine doctor*, comme avec des chirurgiens plus modestes. Ils s'engagent contre salaire à soigner « tous les malades qui viennent à l'hôpital pour n'importe quelle maladie, de l'urine, atteints ou non de la peste [...] à traiter consciencieusement ces malades, à leur prendre le pouls, à examiner les urines et à les palper »[38]. Le salaire atteignait, pour les médecins, environ 60 ducats par an – une somme tout à fait respectable quand on sait qu'elle représentait la dot moyenne d'une fille d'artisan[39] – et, pour les chirurgiens, plus modestement, environ 40 ducats.

À ce personnel sanitaire s'ajoutait l'épicier/pharmacien, qui parfois étendait son travail jusque dans le champ médical. Un contrat en témoigne, passé le 15 octobre 1485 entre l'hôpital du Salvatore et l'épicier Antonio Lippoli ; ce dernier s'engageait à soigner deux fois par jour pendant quatre mois tous les malades, y compris ceux qui étaient atteints de la peste, et à leur rendre visite une fois par jour pendant les quatre mois suivants, pour un salaire forfaitaire de 40 ducats[40]. Sans multiplier les exemples, je voudrais seulement mentionner le personnel qui travaillait à l'hôpital San Giacomo degli Incurabili : en 1515, quelques années seulement après sa « refondation », les effectifs étaient constitués de dix-neuf salariés, comprenant le médecin – qui était le mieux payé, recevant 60 ducats par an – le chirurgien (40 ducats par an), le barbier chargé d'effectuer des saignées (6 ducats), l'épicier (22 ducats) et, parmi les soignants, un préposé aux traitements (une sorte d'infirmier spécialisé qui touchait un salaire d'environ 20 ducats par an), une personne chargée « de donner les médicaments et les sirops et d'aider à soigner » (seulement 1 ducat par an), et enfin les simples garçons de salle (de 5 à 8 carlins). Ces effectifs étaient complétés par une blanchisseuse, un cuisinier, un marmiton, un chapelain et enfin l'économe chargé de passer les commandes et d'effectuer les paiements[41].

37. P. PAVAN, *op. cit.*, p. 58.

38. *Omnes infirmos venientes ad dictum hospitalem de quibuscumque egritudinibus, in urina, tam etiam pestiferos quam non pestiferos..., diligenter ipsos infirmos mederi et pulsos palpare et urinas quascumque videre ac ipsos tangere*, ASR, Ospedale del Salvatore, reg. 27, f° 69v. Pour d'autres contrats avec médecins et chirurgiens, voir par exemple *ibid.*, f° 53r, 53v ; reg. 28, f° 71r.

39. ASR, Ospedale del Salvatore, reg. 27, f° 63. Pour la quote-part dotale en usage dans la société romaine, voir A. ESPOSITO, « Strategie matrimoniali e livelli di ricchezza », dans *Alle origini della nuova Roma, Martino V (1417-1431)*, M. CHIABÒ, G. D'ALESSANDRO, P. PIACENTINI, C. RANIERI dir., Rome, 1992, p. 571-587.

40. *Ibid.*, reg. 28, f° 71v.

41. A. ESPOSITO, « Amministrare la devozione. Note dai libri sociali delle confraternite romane (secc. XV-XVI) », *Quaderni di storia religiosa*, 1998, p. 205-206.

Les rubriques de dépenses

Les dépenses les plus courantes enregistrées dans les livres de comptes étaient, à part le salaire du personnel, la nourriture pour les malades et le personnel résidant, le remplacement d'objets usuels détériorés (linge de lit, matelas et oreillers, casseroles, vaisselle de table et de toilette) et les produits nécessaires à la préparation des médicaments. Les mêmes livres de comptes des hôpitaux nous renseignent sur l'alimentation des personnes assistées. Pour les Incurabili comme pour le Salvatore et la Consolazione, le régime s'avère très varié, riche en pain, en légumes et en fruits, avec beaucoup de poisson, d'œufs, de viande. Le vin est consommé quotidiennement et en bonne quantité – ce n'est pas un hasard si parmi le personnel enregistré par l'hôpital de la Consolazione se trouve un responsable de la cave – ; à l'occasion des fêtes, on distribue même des sucreries et des fruits secs[42].

La pratique de la médecine et les thérapies

Nous n'avons que peu d'indications sur la pratique de la médecine et sur les thérapies, en dehors des allusions d'ordre général insérées dans les contrats concernant les médecins et les chirurgiens, que nous avons déjà mentionnées. Le rôle du médecin était tenu pour essentiel et c'est à lui qu'il incombait de pratiquer l'examen des urines – considéré à l'époque comme indispensable pour prononcer un diagnostic. Normalement, le médecin n'effectuait pas l'analyse clinique en recourant à un contact « physique » avec le patient, mais il fondait son diagnostic sur la seule description des symptômes et, justement, sur l'examen des urines. Cependant, on trouve clairement stipulé dans un contrat passé avec le médecin de l'hôpital du Salvatore que ce dernier doit, parmi ses autres responsabilités, pratiquer l'investigation directe, panser les plaies des malades de la peste, prendre le pouls des malades et les palper, c'est-à-dire pratiquer un véritable examen clinique[43]. Dans un contrat signé par l'hôpital Santo Spirito avec Ludovico di Montereale, « medico, fisico et cerusico » (médecin, physicien et chirurgien), il est mentionné, parmi les obligations relatives à sa profession, qu'il doit « replacer les os », c'est-à-dire remettre en place les os disloqués ou fracturés. Pour effectuer les opérations chirurgicales, il avait droit à la collaboration permanente d'« un praticien expérimenté dans la techni-

42. *Ibid.* Il subsiste, avec des lacunes plus ou moins importantes, des registres comptables de la confrérie du Gonfalone à partir de 1481 ; de la confrérie de la SS. Annunziata à partir de 1476 ; de l'hôpital de S. Giacomo degli Incurabili à partir de 1515. Même pour la compagnie du Salvatore et la compagnie des Grazie e Consolazione, il n'y a aucun registre comptable antérieur au début du XVIe siècle, bien que pour ces institutions les registres de société, où sont recopiés les contrats, inventaires, etc., donnent des informations très utiles.

43. Voir plus haut p. 38 et note 38.

que de la chirurgie », et qui, en l'occurrence, devait aussi pratiquer des saignées[44].

Enfin, faisons une dernière observation : dans tous les contrats que nous avons examinés se trouve stipulée l'obligation, pour le médecin comme pour le chirurgien, de soigner les malades de la peste. Cela montre qu'à Rome comme ailleurs, il était difficile, à cause de la peur de la contagion, de retenir les médecins au chevet de ces malades qui, souvent, étaient laissés à eux-mêmes ou confiés aux soins des barbiers ou des simples serviteurs. Les efforts déployés par les établissements hospitaliers pour remédier à cette situation sont manifestes, particulièrement en période d'épidémie où l'on impose aux médecins, mais aussi au personnel paramédical, des contrats plus contraignants. Parfois même on exige des garants pour s'assurer le respect des engagements[45].

Les pontifes du XVe siècle, qui étaient devenus, après avoir brisé l'autorité communale, les vrais maîtres de Rome depuis la fin du siècle précédent, n'empêchèrent pas, et même favorisèrent, la création – à côté de l'hôpital Santo Spirito – d'un service d'assistance géré par des confréries, qui étaient dotées d'une ample marge d'autonomie et étaient en constant développement. Ce service fonctionnait à plusieurs niveaux. Il répondait aux besoins d'une ville à laquelle une grande croissance démographique – due notamment à l'immigration[46] – imposait la création de structures d'assistance pour ceux qui étaient dépourvus d'appuis familiaux ; il donnait une image d'efficacité et encourageait ainsi les fidèles à faire le pèlerinage à Rome même en dehors des années saintes[47] ; il assurait l'ordre public et le contrôle social. Enfin, la reconnaissance et la concession de privilèges aux confréries nationales – surtout lorsque leur gestion passa sous le contrôle directe des plus hautes autorités des États qu'elles représentaient – entraient parfaitement dans la dialectique des relations diplomatiques que le Saint Siège entretenait avec les différentes puissances européennes[48].

Traduit de l'italien par Lada Hordynsky-Caillat et Odile Redon

44. ASR, Ospedale di Santo Spirito, reg. 210, f° 137.

45. Voir I. NASO, *Medici e strutture sanitarie nella società tardomedievale*, Milan, 1982.

46. Sur ces problèmes, voir A. ESPOSITO, *Un' altra Roma. Minoranze nazionali e comunità ebraiche tra Medioevo e Rinascimento*, Rome, 1995.

47. Sur l'importance des pèlerins pour l'économie de la ville, voir M. ROMANI, *Pellegrini e viaggiatori nell'economia di Roma dal XIV al XVII secolo*, Milan, 1948.

48. C'est le cas, par exemple, de Saint-Louis-des-Français avec Louis IX ou de Sainte Marie de Monserrat des Aragonais avec le roi Ferdinand II. Pour le développement des rapports diplomatiques des potentats italiens avec le Saint Siège au cours du XVe siècle, voir G. CHITTOLINI, « Alcune ragioni », *loc. cit.*, p. 7-9.

Anna Esposito, Università di Roma « La Sapienza », Dipartimento di Studi sulle Società e le Culture del Medioevo, piazzale A. Moro, 5, I-00185 Rome

Accueil et assistance à Rome

L'article traite du développement des structures d'accueil à Rome et de leur progressive évolution en centres d'assistance, de plus en plus orientés vers la médicalisation et, par la suite, vers la spécialisation des services. L'existence de deux grands centres d'assistance situés aux deux pôles opposés de la ville, l'hôpital Santo Spirito – près du Vatican – d'inspiration pontificale, et l'hôpital du Salvatore – près du Latran – de gestion laïque, n'empêche pas la multiplication de petits hôpitaux/hospices gérés par de pieuses confréries ou par les diverses *nationes* présentes à Rome. Au XVe siècle, on se préoccupe tout particulièrement de l'accueil des femmes, avec la création de salles qui leur sont réservées dans les hôpitaux et de maisons pour leur séjour. L'article donne en outre des informations sur l'organisation, le personnel, l'activité médicale des hôpitaux romains, et les thérapies qui y étaient pratiquées.

Pèlerinage – confrérie – *nationes* – hôpitaux – médecine

Shelter and Assistance in Rome

The article outlines the development of structures providing shelter in Rome, and their gradual evolution into assistance-oriented centers, increasingly turned to medicalization and, subsequently, the specialization of health services. The existence of two great centers located in two opposite poles of the city, the Santo Spirito hospital – near the Vatican –, a papal institution, and the hospital of the Salvatore – near the Lateran – administered by laymen, did not hinder the multiplication of small hospitals/hospices managed by pious confraternities or by the *nationes* residing in Rome. During the 15th century particular attention is given to the care of women, with the creation of special hospital wards and shelters. The article also gives information on the organization, personnel, medical activity, and therapies practiced in Roman hospitals.

Pilgrimage – confraternity – *nationes* – hospitals – medicine

Médiévales 40, printemps 2001, p. 43-52

Étienne HUBERT

ROME AU XIVe SIÈCLE. POPULATION ET ESPACE URBAIN

« Pendant toute l'année [1300], continuellement il y avait à Rome, en plus du peuple romain, deux cent mille pèlerins, sans compter ceux qui étaient en route, allant et venant » aux dires de Giovanni Villani qui fut de ceux-là[1]. Le chroniqueur florentin n'en dit pas davantage sur ce peuple romain que Pétrarque qualifia de *populum immensum* dans une lettre célèbre adressée au dominicain Giovanni Colonna en 1341[2]. L'évaluation de la population de Rome au Moyen Âge, on le sait, pose des problèmes insurmontables en l'absence des sources directes ou indirectes qui peuvent servir à ce propos. Les archives médiévales de la commune ont disparu ; en outre Rome n'a pas eu de grands témoins à l'égal de Bonvesin da La Riva à Milan à la fin du XIIIe ou de Giovanni Villani dans la Florence de la première moitié du XIVe siècle, qui ont donné tous les deux des statistiques sur la population de leur ville qu'acceptent à peu près tous les historiens[3]. Les quelques chiffres donnés pour Rome par les chroniqueurs ou les annalistes et qui se rapportent aux effectifs des armées ou au nombre des victimes ont été récusés d'une manière générale[4]. D'autres, d'origine plus douteuse pourtant, ont été acceptés parfois, comme celui des 17 000 habitants que Rome

1. *Nuova Cronica*, G. PORTA éd., Parme, 1990, livre IX, chap. 36, vol. 2, p. 57, traduction ci-dessous dans l'article d'É. ANHEIM, I. HEULLANT-DONAT, E. LOPEZ et O. REDON. Sur Giovanni Villani, voir en dernier lieu F. RAGONE, *Giovanni Villani e i suoi continuatori. La scrittura delle cronache a Firenze nel Trecento*, Rome, 1998.

2. *Le Familiari [Epistolae Familiares]*, U. DOTTI éd., Urbino, 1974, t. 2, p. 616-617 : *vagabamur pariter in illa urbe tam magna, que cum propter spatium vacua videatur, populum habet immensum.*

3. Nous nous permettons de renvoyer à É. HUBERT, « Sources et méthodes pour l'évaluation de la population des villes au Moyen Âge », dans C. NICOLET, R. ILBERT et J.-Ch. DEPAULE dir., *Mégapoles méditerranéennes. Géographie urbaine rétrospective*, Paris, 2000, p. 660-684, et à la bibliographie p. 148-165.

4. Voir K. J. BELOCH, *Storia della popolazione d'Italia*, Florence, 1994 (éd. orig., Berlin, 1937-1961), p. 185. Voir en dernier lieu A. ESPOSITO, « La popolazione romana dalla fine del sec. XIV al Sacco : caratteri e forme di un'evoluzione demografica », dans E. SONNINO dir., *Popolazione e società a Roma dal Medioevo all'età contemporanea*, Rome, 1998, p. 37-49 : p. 37-38.

aurait comptés au retour du pape Grégoire XI (1370-1378) en 1377. Ce chiffre a été établi au début du XIXe siècle par Francesco Cancellieri d'après un passage de la *Secunda vita Gregorii XI*. Son auteur, un Français en général bien informé, décrit en particulier l'entrée triomphale du pape à Saint-Pierre le 17 janvier 1377 : le pape, accompagné d'une très grande foule, arriva sur la place où « l'attendait une autre multitude très grande de Romains, avec de grands cierges allumés en très grande quantité ; et toutes les lampes de Saint-Pierre étaient allumées, au nombre, dit-on, de presque 18 000 »[5]. D'une lecture hâtive de ce passage, Cancellieri concluait que Rome comptait seulement 17 000 âmes au retour du pape[6]. L'erreur, relevée pourtant par Ferdinand Gregorovius et par Karl-Julius Beloch, figure encore dans des ouvrages récents qui font autorité[7].

La population au début et à la fin du XIVe siècle : de 30 000 à 25 000 habitants ?

On doit à Karl-Julius Beloch les tentatives les plus solides pour évaluer la population romaine à partir du XIVe siècle, les sources des siècles précédents ne livrant aucun indice sérieux pour avancer des hypothèses dans ce domaine. Récusant les témoignages d'une fragilité excessive, Beloch ne retient pour son propos que deux documents, datant l'un des premières décennies et l'autre de la fin du XIVe siècle. Entre 1313 et 1339, à une date plus proche de la première que de la seconde, la confrérie du clergé citadin, appelée *Romana fraternitas*, dressa un recensement des églises romaines et de la population religieuse connu sous le nom de Catalogue de Turin[8]. Ce dénombrement

5. *Secunda Vita Gregorii XI*, dans *Vitae Paparum Avenionensium*, G. MOLLAT éd., t. 1, Paris, 1916, p. 442 : *Et sic equitando dictus dominus papa per Romam pontificaliter venit ad Sanctum Petrum cum maxima multitudine populi, et erat quasi hora vesperorum ; et etiam alia maxima multitudo Romanorum expectabat eum in platea Sancti Petri cum magnis cereis illuminatis in maxima quantitate, et etiam omnes lampades ecclesie Sancti Petri illuminate, que erant in numero, ut dicitur, quasi octodecim milia.*

6. F. CANCELLIERI, *Lettera... sopra il tarantismo, l'aria di Roma e della sua campagna*, Rome, 1817, p. 26 : en 1377, Grégoire XI « trovò Roma desolata a tal segno che faceva sole 17 mila anime ed era tutta diroccata ».

7. Pour la correction, voir F. GREGOROVIUS, *Storia di Roma nel Medioevo*, Rome, 1980 (éd. orig., Stuttgart, 1859-1870), t. 4, p. 356 et K. J. BELOCH, *op. cit.*, p. 186-187. Voir R. KRAUTHEIMER, *Rome, portrait d'une ville. 312-1308*, Paris, 1999 (éd. orig., Princeton UP, 1980), p. 834 : « même si le chiffre de 17 000 habitants résulte d'une erreur de lecture de Cancellieri, erreur que corrige Beloch, les Romains ne devaient guère être beaucoup plus nombreux » ; M. GINATEMPO et L. SANDRI, *L'Italia delle città. Il popolamento urbano tra Medioevo e Rinascimento (secoli XIII-XVI)*, Florence, 1990, p. 134 : « se sono vere le stime circa il crollo trecentesco, durante cui [Roma] sarebbe scesa a 17 mila abitanti o meno ».

8. Le document a été édité par G. FALCO, « Il Catalogo di Torino delle chiese, degli ospedali, dei monasteri di Roma nel secolo XIV », *Archivio della Società romana di storia patria*, 32, 1909, p. 411-443 et repris par R. VALENTINI et G. ZUCCHETTI, *Codice topografico della città di Roma*, t. 3, Rome, 1946, p. 291-318. Voir G. FERRI, « La Romana

compte un peu plus de 2 000 séculiers et réguliers. Comparant ces données aux recensements de la population religieuse datant de la fin du XVIe siècle quand Rome comptait 6 000 ecclésiastiques pour 100 000 âmes, Beloch en déduisait un maximum de 30 000 habitants quand fut compilé le Catalogue de Turin au début du XIVe siècle[9]. La proposition n'a pas été contredite depuis[10]. Une telle méthode, qui calcule le nombre total d'habitants sur la base du recensement d'une catégorie particulière de la population, a fait pourtant l'objet de critiques telles qu'on ne peut en accepter le résultat sans réserve : la proportion entre un groupe donné et l'ensemble de la société à laquelle il appartient varie selon les lieux et les temps d'une manière considérable[11]. La proposition de Beloch doit faire l'objet, croyons-nous, de vérification ultérieure.

Pour la fin du XIVe siècle, Beloch a utilisé le nombre des représentants que chacune des treize circonscriptions urbaines *(rioni)* devait envoyer au grand conseil selon les termes de l'accord conclu entre Boniface IX (1389-1404) et le peuple romain en 1393. Ce nombre variait d'un *rione* à l'autre sans doute en fonction de leur importance démographique[12]. Confrontant l'accord de 1393 au recensement de 1526-1527 qui donne une population d'environ 60 000 âmes à la veille du sac de Rome[13], Beloch cherche à déterminer le rapport entre le nombre de conseillers et celui des habitants à partir des données du *rione* Ripa qui ne connut pas d'expansion particulière au XVe siècle. Ce rapport établi (1 pour 226), les 128 conseillers, auxquels il faut ajouter un nombre inconnu pour le *rione* Monti, représenteraient une population d'environ 30 000 habitants à la fin du XIVe siècle. Parfaitement conscient de

Fraternitas », *Archivio della Società romana di storia patria*, 26, 1903, p. 453-466 et G. BARONE, « Prospettive di utilizzazione demografica delle fonti relative alla "popolazione religiosa" e all'associazionismo confraternitale (XIV-XV sec.) », dans E. SONNINO dir., *op. cit.*, p. 677-688 : p. 678-681.

9. K.-J. BELOCH, *op. cit.*, p. 186-187.

10. Voir en dernier lieu M. GINATEMPO et L. SANDRI, *op. cit.*, p. 130 : « Roma, che forse toccava i 30 mila abitanti nel 1313-39 ».

11. Voir en particulier les remarques d'A. RIGON, *Clero e città. Fratalea cappellanorum, parroci, cura d'anime a Padova dal XII al XV secolo*, Padoue, 1988, p. 92-93. Une telle méthode, utilisée en particulier à partir du nombre des notaires par D. HERLIHY, *Pisa in the Early Renaissance. A Study of Urban Growth*, Yale, 1958, p. 35 *sq.*, a fait l'objet des critiques d'E. CRISTIANI, *Nobiltà e popolo nel comune di Pisa. Dalle origini del podestariato alla signoria dei Donoratico*, Naples, 1962, p. 168, et de M. TANGHERONI, « Demografia e storia nella Pisa medievale : lo stato della questione », *Rassegna volterrana*, 56, 1980, p. 107-115 : p. 111 ; voir aussi É. HUBERT, « Sources et méthodes... », *loc. cit.*, p. 668-669.

12. Le rione Ponte devait envoyer 20 conseillers ; Parione, Pigna et Trastevere : 15 chacun ; Colonna : 11 ; Sant'Eustachio : 10 ; Campitelli et Trevi : 9 chacun ; Regola : 8 ; Sant'Angelo et Ripa : 6 chacun ; Campo Marzio : 4. La liste des 128 conseillers ainsi répartis n'est pas complète puisque manque le rione Monti. Quant au Borgo, autour du Vatican, il était généralement rattaché au rione Ponte à la fin du Moyen Âge.

13. Le recensement a été édité par D. GNOLI, « Descriptio Urbis o Censimento della popolazione di Roma », *Archivio della Società romana di storia patria*, 17, 1894, p. 375-520 et par E. LEE, *Descriptio Urbis. The Roman Census of 1527*, Rome, 1985.

la fragilité de sa méthode, Beloch ramène par prudence ce nombre à 25 000 habitants, avec un degré d'approximation de 5 000 unités[14]. Une telle estimation a été jugée vraisemblable par tous les historiens de la Rome médiévale à de rares exceptions près[15]. Sur la base de la consommation de sel, Beloch évalue ensuite la population à 35 000 habitants au milieu du XVe siècle.

Le dossier, on le voit, est maigre et rien n'est venu sur ce point l'enrichir depuis les travaux de Beloch. Il n'en suscite pas moins quelques observations.

Espace urbain et mouvement démographique au XIVe siècle

Si on accepte les deux chiffres avancés par Beloch pour le XIVe siècle – de 30 000 habitants au début à 25 000 à la fin – la population romaine aurait représenté à la fin du XIVe siècle au moins 85 % du nombre atteint dans les années 1310. Une telle proportion – très supérieure à celle qui a été relevée dans la plupart des villes italiennes – n'est pas sans surprendre. Rome aurait-elle été épargnée par la récession démographique et les crises de mortalité du siècle ? Ou bien, si tel ne fut pas le cas, l'immigration aurait-elle comblé très rapidement les déficits démographiques ? L'absence de sources qui permettraient de suivre l'évolution démographique de Rome au XIVe siècle interdit de répondre à cette question avec quelque précision. Pourtant la documentation relative à l'habitat et aux structures matérielles de la ville, si elle ne pallie pas ces lacunes, n'en fournit pas moins quelques indices dans ce sens.

L'espace urbanisé, dont la configuration et l'étendue résultaient de l'expansion de la ville du XIe au XIIIe siècle, flottait dans les quelque 1500 hectares délimités par l'enceinte d'Aurélien au IIIe siècle et les murs de la Cité Léonine au IXe siècle. Malgré l'absence de séparation matérielle entre l'habitat et son environnement non bâti, l'espace *intra muros* s'organise selon deux ensembles que distinguent nettement les statuts de la ville : le *locus habitatus in Urbe* et sa périphérie qualifiée simplement de *extra locum habitatum in Urbe*[16]. À défaut de disposer d'une cartographie analytique que l'état de la documentation et celui des recherches ne permettent pas d'établir à l'heure actuelle, la localisation des églises paroissiales en activité permet à tout le moins de dessiner à grands traits les contours de l'espace habité[17]. On peut ainsi

14. K. J. BELOCH, *op. cit.*, p. 185-186 et p. 625.

15. Voir A. ESCH, *Bonifaz IX. und der Kirchenstaat*, Tübingen, 1969, p. 209 ; voir en dernier lieu A. ESPOSITO, *loc. cit.*, p. 37-39 et L. PALERMO, « Espansione demografica e sviluppo economico a Roma nel Rinascimento », dans E. SONNINO dir., *op. cit.*, p. 299-326. R. KRAUTHEIMER, *op. cit.*, p. 834, trouve pour sa part ce chiffre « beaucoup trop élevé » et préfère s'en tenir à celui de 17 000 qui n'est pourtant pas fondé.

16. *Statuti della città di Roma*, C. RE éd., Rome, 1880, livre I, rubr. 84, p. 54. Sur l'expansion urbaine du XIe au XIIIe siècle, voir É. HUBERT, *Espace urbain et habitat à Rome du Xe siècle à la fin du XIIIe siècle*, Rome, 1990.

17. Voir S. PASSIGLI, « Geografia parrocchiale e circoscrizioni territoriali nei secoli

évaluer la superficie du *locus habitatus in Urbe* à 350 ou 400 hectares au moment de l'apogée médiéval de la ville, quand la nouvelle enceinte de Bologne, projetée dans la seconde moitié du XIIIe siècle et achevée en 1374, délimitait 400 hectares et celle de Florence, construite de 1284 à 1333, 430-480 hectares[18]. Dans la plupart des cités, on le sait, les enceintes des XIIIe et XIVe siècles englobaient de vastes terrains non bâtis (dont beaucoup le restèrent jusqu'au XIXe siècle) mais le phénomène est plus marqué qu'ailleurs à Rome où plus des deux tiers de l'espace *intra muros* n'étaient pas habités. Plutôt que de répéter une fois de plus ce poncif de l'histoire de l'*Urbs*, il importe davantage de souligner les dimensions importantes, tout compte fait, qu'atteignait la Rome urbanisée vers 1300, comparables à celles des plus grandes villes italiennes contemporaines à l'exception de Milan. Mieux que quiconque, Pétrarque a perçu la singularité de Rome, « une ville si grande que, bien qu'elle semblât déserte en raison de son étendue, sa population est immense »[19].

Aucune source ne permet de connaître l'ampleur du « parc immobilier » romain, à la différence d'une ville comme Gênes où sont conservés les registres de la *Gabella possessionum* qui dénombrent 5 245 maisons à l'intérieur des remparts au milieu du XVe siècle[20]. On ne peut accorder foi sans autre indice au nombre de 3 000 maisons incendiées, selon un chroniqueur, pendant les combats qui ont accompagné le séjour romain de l'empereur Henri VII en 1312[21]. Tout au plus peut-on établir que la ville comptait alors un minimum de soixante censives ecclésiastiques et à peu près autant de censives laïques d'étendue très variable selon les cas (de quelques maisons à une ou deux centaines pour autant qu'on puisse le savoir), à quoi il faut ajouter les terrains et maisons libres de cens, selon une proportion qui nous échappe mais dont tout laisse à penser qu'elle n'était pas indifférente ; que quatre patrimoines ecclésiastiques parmi les plus importants – les chapitres de Saint-Jean-de-Latran et de Saint-Pierre, les monastères Santa Maria in Campo Marzio et San Silvestro in Capite – comprenaient ensemble quelque 750 maisons pendant la première moitié du XIVe siècle.

La densité d'occupation de l'espace urbain nous échappe davantage encore. Les rares censiers conservés livrent quelques nombres minimes

XII-XIV : istituzioni e realtà quotidiana », dans É. HUBERT dir., *Rome aux XIIIe et XIVe siècles. Cinq études*, Rome, 1993, p. 43-86 : carte 2.

18. Voir respectivement G. RICCI, *Le città nella storia d'Italia. Bologna*, Rome/Bari, 1980, p. 65, et G. FANELLI, *Le città nella storia d'Italia. Firenze*, Rome-Bari, 1980, p. 35.

19. Cité *supra* note 2.

20. J. HEERS, « Urbanisme et structure sociale à Gênes au Moyen Âge », dans *Studi in onore di Amintore Fanfani*, Milan, 1962, t. 1, p. 369-412, et E. POLEGGI et P. CEVINI, *Le città nella storia d'Italia. Genova*, Rome-Bari, 1981, p. 70 *sq.*

21. L. FUMI et A. CERLINI, « Una continuazione orvietana della cronaca di Martin Polono », *Archivio muratoriano*, 14, 1914, p. 97-139 : p. 129, et S. CAROCCI, « Baroni in città. Considerazioni sull'insediamento e i diritti urbani della grande nobiltà », dans É. HUBERT dir., *op. cit.*, p. 137-173 : p. 145.

de maisons pour plusieurs paroisses ou quartiers de la ville dont on ne connaît pas la superficie précise : telles les vingt-cinq maisons du monastère Santi Ciriaco e Nicola in Via Lata situées dans la paroisse de Santa Maria in Via, au nord de la ville, pendant la première moitié du XIVe siècle[22], ou les quarante maisons que le chapitre de Saint-Pierre possédait dans la paroisse de San Michele in Borgo au milieu du siècle, deux paroisses qui n'étaient ni les plus grandes ni les plus peuplées d'une ville qui en comprenait alors plus de 250 en activité[23]. La documentation notariée conservée atteste à l'envi la continuité et la densité acquises à la fin du XIIIe siècle par la trame du tissu urbain où les maisons mitoyennes bâties en bordure de rues dessinaient des fronts continus d'édifices à deux ou trois niveaux où s'intercalaient tènements, palais et tours de la noblesse, tandis qu'un habitat plus modeste de maisons à un seul niveau souvent séparées par des jardins caractérisait les quartiers périphériques[24].

Après un cycle pluriséculaire d'expansion démographique et économique, le renversement de la conjoncture se produit à Rome dès la fin du XIIIe siècle, ouvrant une période de crise qui allait se prolonger jusqu'à la seconde moitié du XIVe siècle[25]. En conséquence, Rome traverse une phase de stagnation puis de contraction de l'espace urbain. Plusieurs indices en témoignent. L'activité dans le domaine de la construction s'essouffle dès le dernier tiers du XIIIe siècle pour s'interrompre à peu près totalement jusqu'au milieu du siècle suivant : les archives ne livrent alors à peu près aucune concession de terrain à construire[26]. Des maisons ne sont plus habitées. Vers 1300, le cinquième des quelque 220 maisons qui appartenaient au chapitre de Saint-Jean-de-Latran était abandonné en dépit de l'intérêt porté par Boniface VIII (1294-1303) à la basilique et au quartier environnant[27]. Au début du XIVe siècle, l'église Saint-Basile au Forum d'Auguste, qui était le prieuré romain de l'ordre des Hospitaliers de Saint-Jean-de-Jérusalem, possédait une trentaine de maisons qui s'égrenaient entre la Tour des Milices

22. É. HUBERT, « Patrimoines immobiliers et habitat à Rome au Moyen Âge : la *regio Columnae* du XIe siècle au XIVe siècle », *MEFRM*, 101, 1989/1, p. 133-175 : p. 167-173.

23. ID., « Économie de la propriété immobilière : les établissements religieux et leurs patrimoines au XIVe siècle », dans É. HUBERT dir., *op. cit.*, p. 175-230 : p. 187. Sur les paroisses, voir S. PASSIGLI, *loc. cit.*, carte 3.

24. É. HUBERT, *Espace urbain...*, *op. cit.*

25. Sur les cycles de l'économie romaine, voir L. PALERMO, *Sviluppo economico e società preindustriali. Cicli, strutture e congiunture in Europa dal Medioevo alla prima età moderna*, Rome, 1997, en particulier p. 287-299.

26. É. HUBERT, *Espace urbain...*, *op. cit.*, p. 135-136, et ID., « Population et habitat à Rome aux XIIIe et XIVe siècles », dans E. SONNINO dir., *op. cit.*, p. 51-61 : p. 52.

27. Voir le censier des biens du chapitre compilé par le chanoine Niccolò Frangipane et édité par Ph. LAUER, *Le Palais de Latran. Étude historique et archéologique*, Paris, 1911, p. 503-513 (p. 504-509 pour les maisons). Sur le chanoine, voir A. REHBERG, *Die Kanoniker von S. Giovanni in Laterano und S. Maria Maggiore im 14. Jahrhundert. Eine Prosopographie*, Tübingen, 1999, p. 260-261 et à l'index *s.v.* « Frangipane Niccolò ».

et celle des Conti. En 1333, le tiers des maisons étaient vacantes et le quart des maisons encore habitées étaient louées à des prix inférieurs aux loyers habituels à tel point que les revenus immobiliers de Saint-Basile avaient diminué de 30 % par rapport aux années précédentes[28]. Gardons-nous pour autant de généraliser une telle situation que n'attestent pas les quelques censiers contemporains, sinon de manière tout à fait marginale dans le cas de Saint-Pierre, dont seuls 3 ou 4 % du patrimoine immobilier accensé n'étaient pas occupés en 1350, deux ans après la peste noire mais en pleine année jubilaire[29]. Des églises ne sont plus desservies. Selon le Catalogue de Turin, cinquante-six églises paroissiales, soit un peu plus du sixième du total (17,6 %), étaient abandonnées quand elles ne tombaient pas en ruines dans le premier tiers du XIVe siècle ; leur nombre doubla du reste dans le courant du siècle[30]. Enfin des quartiers situés à la périphérie de l'espace urbanisé dans le rione Monti sont désertés progressivement. Pendant toute la première moitié du XIIIe siècle, la *regio Pallarie*, qui s'étendait depuis l'arc de Titus jusqu'à l'église Santa Maria in Pallaria (San Sebastiano al Palatino), était animée par un marché immobilier assez dynamique. Cette activité ralentit dès le milieu du siècle pour s'interrompre à partir des années 1270 quand aucune vente ou location de maison n'est plus attestée dans la région. L'église n'est pas desservie dans le premier tiers du XIVe siècle et le quartier sera bientôt abandonné aux vignes, aux jardins et aux ruines monumentales[31]. La désertion du quartier du Palatin s'inscrit dans le déclin du quartier du Latran et de la Via Maggiore qui le relie au Colisée, commencé avant le départ de la Curie pour Avignon et dû à l'essor concomitant du Vatican, comme en témoigne du reste le taux d'occupation des immeubles appartenant aux chapitres des deux basiliques (80 % pour ceux du Latran vers 1300 ; plus de 96 % pour ceux de Saint-Pierre en 1350)[32].

Plusieurs indices convergents s'accordent donc pour montrer que la décrue démographique avait commencé à Rome dès le début du XIVe siècle sous l'effet conjugué de la crise économique qui frappa la Ville de manière précoce et du départ de la papauté pour Avignon. Mentionnons encore, sans nous y arrêter, les mauvaises récoltes et les disettes pour compléter le tableau[33]. Aussi bien la population était-elle sans aucun doute moins nombreuse, dans une mesure qu'on ignore tota-

28. Bibliothèque du Vatican, cod. Vat. Lat. 10372, f° 1-3 ; édité par D. MOULLOT, *Les ordres militaires en Italie à la fin du Moyen Âge. Le Liber Prioratus Urbis de l'Ordre de Saint-Jean-de-Jérusalem : édition critique du Vat. Lat. 10372*, thèse de doctorat, EPHE, 1999, t. II-1, p. 116-118.

29. Bibliothèque du Vatican, *Archivio del Capitolo di San Pietro, Inventari*, 1, f° 26r°-32v°, édition par É. HUBERT à paraître.

30. *Loc. cit.* à la note 8 et S. PASSIGLI, *loc. cit.*, p. 64-65.

31. É. HUBERT, « *In regione Pallarie*. Contribution à l'histoire du Palatin au Moyen Âge », dans *La Vigna Barberini*. I. *Histoire d'un site. Étude des sources et de la topographie*, Rome, 1997, p. 89-140.

32. ID., « Économie de la propriété immobilière... », *loc. cit.*, p. 213.

33. ANONIMO ROMANO, *Cronica*, G. PORTA éd., Milan, 1979, chap. IX, p. 46-50

lement, à la veille de la peste noire qu'au moment où fut compilé le Catalogue de Turin dans les années 1310 ; du reste, le nombre d'églises paroissiales non desservies à cette date laisse entrevoir que le recul avait déjà commencé par rapport à l'apogée des dernières décennies du XIIIe siècle.

C'est donc dans un contexte déprimé que survient la peste au printemps 1348. On ne possède aucune description et encore moins de données chiffrées sur l'ampleur de l'épidémie à Rome. On ne peut suivre pour autant Gregorovius pour qui Rome souffrit moins que d'autres villes sous prétexte que les chroniqueurs n'en parlent pas[34]. En effet, l'Anonimo romano avait consacré à la « cruelle mortalité » un chapitre de sa chronique qui a été perdu[35]. Commencée le 25 octobre 1348, la construction de l'escalier votif qui conduit à Santa Maria in Aracoeli, l'église de la commune par excellence, témoigne toutefois du soulagement intense éprouvé par les Romains à la fin de l'épidémie dont la phase aiguë dura de mai à septembre. En outre, la virulence des deux épidémies de 1348 et 1363 est attestée par l'augmentation du nombre de testaments et, mieux encore, par celle des quittances d'exécution testamentaire dans les minutiers conservés depuis Noël 1347[36]. Les épidémies récurrentes, à quoi s'ajoute le tremblement de terre de 1349 dont la violence fut particulièrement dévastatrice[37], ont donc provoqué des ravages dans la population romaine comme ailleurs en Italie centrale. Rien ne permet toutefois de savoir dans quelle mesure. Non loin de Rome, quelques villes d'importance secondaire comme Orvieto, Rieti ou L'Aquila auraient perdu entre la moitié et les deux tiers de leur

pour le récit de la disette de 1338 ; voir d'une manière générale L. PALERMO, « Carestie e cronisti nel Trecento : Roma e Firenze nel racconto dell'Anonimo e di Giovanni Villani », *Archivio storico italiano*, 142, 1984, p. 343-375, et ID., *Mercati del grano a Roma tra Medioevo e Rinascimento*. I. *Il mercato distrettuale del grano in età comunale*, Rome, 1990, en particulier p. 115-121.

34. F. GREGOROVIUS, *op. cit.*, t. 4, p. 158-15 : « Il silenzio dei cronisti dimostra che Roma soffrì meno di altre città ; essa tuttavia non fu completamente risparmiata come testimonia ancor oggi il monumento di quella epidemia, la scala di marmo dell'Aracoeli, che fu costruita nell'ottobre del 1348. La scala conduceva i fedeli a quella chiesa dove era conservata l'immagine della Vergine cui i Romani attribuirono anche questa volta, come alcuni secoli prima, la cessazione dell'epidemia ».

35. Les chapitres 21 (« Della crudele mortalitate per tutto lo munno e delle scale de Santa Maria de l'Arucielo ») et 22 (« Dello terretriemulo lo quale fu in Italia ») de l'Anonimo romano ont été perdus : ANONIMO ROMANO, *op. cit.*, p. 9.

36. Voir en particulier la préface de Pierre TOUBERT à *I protocolli di Iohannes Nicolai Pauli, un notaio romano del'300 (1348-1379)*, R. MOSTI éd., Rome, 1982, p. VI-VII. Sur les minutiers romains, voir I. LORI SANFILIPPO, « I protocolli notarili romani del Trecento », *Archivio della Società romana di storia patria*, 110, 1987, p. 99-150.

37. Voir le récit qu'en donne MATTEO VILLANI, *Cronica*, G. PORTA éd., Parme, 1995, livre I, chap. 47, t. I, p. 86. Sur les tremblements de terre, voir D. MOLIN et E. GUIDOBONI, « Effetto fonti, effetto monumenti à Roma : i terremoti dall'antichità a oggi », dans E. GUIDOBONI dir., *I terremoti prima del Mille in Italia e nell'area mediterranea. Storia, archeologia, sismologia*, Bologne, 1989, p. 194-223, et D. POSTPISCHL, « L'osservazione e i dati strumentali per lo studio dei terremoti », *Quaderni storici*, 60, 1985, p. 665-689 : en particulier p. 683-686.

population dans la seconde moitié du XIVe siècle[38]. À Florence où Matteo Villani exagère quelque peu l'étendue de la catastrophe, la ville perdit plus de la moitié des habitants entre 1338 et 1380[39]. La population romaine, qui déclinait déjà depuis un demi-siècle, a certainement été frappée de plein fouet par la peste et ses retours périodiques (1363, 1383, 1400). Anna Esposito fixe l'étiage à 20 000 habitants environ avant qu'une nouvelle inversion de la tendance démographique ne porte la population à 25 000 habitants environ à la fin du siècle et ne la multiplie par deux au cours du siècle suivant[40].

Dès avant le retour de la papauté en 1377, un certain regain de la construction et de l'activité immobilière témoigne de la reprise démographique. Il ne s'agit pourtant pas, jusqu'aux années 1380 tout du moins, d'une nouvelle expansion de l'espace urbain. Les terrains à bâtir attestés par les actes notariés ne sont plus localisés dans les quartiers neufs des XIIe et XIIIe siècles ou à leur périphérie mais situés dans les rioni plus anciennement habités de l'anse du Tibre (Ponte, Parione, Pigna, etc.). On cherche alors à reconstruire des maisons détruites ou abandonnées et à compléter la trame du tissu urbain plutôt qu'à en étendre les limites. Le retour définitif de la papauté sur les bords du Tibre en 1377 consolida le renversement de la tendance que ne purent entamer durablement les guerres du schisme au début du XVe siècle.

Les quelques notes rassemblées ici ne permettent en aucun cas de proposer une estimation fondée pour la population romaine au moment de son apogée entre la fin du XIIIe et le début du XIVe siècle. Les tendances du mouvement démographique au XIVe siècle, pour autant qu'on puisse les entrevoir, les 25 000 habitants avancés par Beloch pour la fin du siècle et acceptés par tous, que corrobore l'évolution mieux connue des XVe et XVIe siècles, suggèrent de réévaluer à la hausse, dans une mesure que nous ne pouvons préciser mais sans doute importante, l'estimation maximale de 30 000 habitants établie par Beloch lui-même pour le premier tiers du XIVe siècle et généralement admise depuis. Aussi convient-il sans doute, selon nous, de ranger Rome au moment de son maximum démographique vers 1300 dans la classe des quelques villes dont la population était comprise entre 40 000 et 80 000 habitants plutôt qu'entre 20 000 et 40 000 habitants, pour reprendre la classification éta-

38. La population d'Orvieto a diminué de moitié pendant le XIVe siècle : voir É. CARPENTIER, *Une ville devant la peste. Orvieto et la peste noire de 1348*, Bruxelles, 1993 (2e éd. revue), p. 237 ; Rieti a perdu 55-60 % de sa population pendant la deuxième moitié du siècle : voir T. LEGGIO, *Le fortificazioni di Rieti dall'alto Medioevo al Rinascimento*, Rieti, 1989, p. 20 ; L'Aquila les deux tiers, selon BUCCIO DI RANALLO, *Cronaca aquilana*, V. DE BARTHOLOMAEIS éd., Rome, 1907, p. 180.

39. MATTEO VILLANI, *op. cit.*, livre I, chap. 3, vol. I, p. 13 : « lo isterminio della generazione umana » fit périr « tra nella città, contado e distretto di Firenze, d'ogni sesso e di catuna età, de'cinque i tre e più ». Voir l'étude approfondie de Ch.-M. DE LA RONCIÈRE, *Prix et salaires à Florence au XIVe siècle (1280-1380)*, Rome, 1982, p. 628-641.

40. A. ESPOSITO, *loc. cit.*, p. 37-39 et L. PALERMO, « Espansione demografica... », *loc. cit.*

blie par Maria Ginatempo et Lucia Sandri[41]. L'état des connaissances sur l'espace et le tissu urbains à cette date rend cette hypothèse vraisemblable, que d'autres études devront affiner. Ces quelques observations tendent enfin à accréditer les nombres habituellement rejetés de 20 000 piétons et de 800 cavaliers qui auraient composé, selon l'Anonimo romano, les effectifs de la milice communale de Rome que Cola di Rienzo conduisit contre Marino à l'automne 1347[42].

Étienne Hubert, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 54, boulevard Raspail, F-75006 Paris

Rome au XIVe siècle. Population et espace urbain

Depuis Karl-Julius Belloch, les estimations traditionnelles évaluent la population romaine à 30 000 habitants vers 1300 et à 25 000 à la fin du XIVe siècle. Si le point d'arrivée forme un ordre de grandeur accepté par tous les historiens, l'examen des trop rares sources relatives à l'évolution de l'espace urbanisé *intra muros* au cours du XIVe siècle, conjuguées aux quelques informations disponibles sur la virulence des épidémies de la seconde moitié du siècle, permet de réévaluer la population romaine au moment de son apogée de 1300 et de la classer dans la seconde catégorie des villes italiennes, dont la population s'établissait entre 40 000 et 80 000 habitants.

Densité urbaine – recensements – paroisses – mur d'enceinte – crise démographique

Rome in the 14th Century : Population and Urban Space

Since Karl-Julius Belloch, evaluations of the Roman population traditionally estimate its number at 30 000 inhabitans around 1300, and 25 000 towards the end of the 14th century. If this rough estimate is accepted by all historians, an examination of the meagre sources regarding the evolution of intramural urbanized areas in the 14th century, combined with some available documentation on the virulence of the epidemics during the second half of the century, makes it possible to reevaluate the Roman population around 1300, at the time of its peak, and to place Rome in the second category of Italian cities comprising a population between 40 000 and 80 000 inhabitants.

Urban density – census – parish – city wall – demographical crisis

41. M. Ginatempo et L. Sandri, *op. cit.*, tableau 1, p. 224-225.

42. Anonimo Romano, *op. cit.*, p. 193 : « Allora lo tribuno adunao tutto lo puopolo armato e trasse fòra l'oste de Roma e iessìo fòra sopra lo castiello de Marini... L'oste fu bella, grossa e potente, de pedoni e de cavalieri. Fuoro pedoni da vinti milia, cavalieri da ottociento... ». Sur la révolte des barons contre Cola di Rienzo à l'automne 1347 et, en particulier, les Orsini de Marino, voir E. Dupré Theseider, *Roma dal comune di popolo alla signoria pontificia (1252-1377)*, Bologne, 1952, p. 600-603.

Médiévales 40, printemps 2001, p. 53-82

Étienne ANHEIM, Isabelle HEULLANT-DONAT,
Emmanuelle LOPEZ, Odile REDON

ROME ET LES JUBILÉS DU XIV[e] SIÈCLE : HISTOIRES IMMÉDIATES

Le lancement du jubilé par le pape Boniface VIII pour l'année 1300, puis la relance pour l'année 1350 ont retenu l'attention des chroniqueurs, puisqu'ils constituaient des événements à l'échelle de l'Occident, et qu'ils ouvraient un thème chronologique. Il nous a semblé utile de présenter, en version française, des textes qui ont été évoqués dans les articles qui précèdent et qui sont souvent cités par les historiens de Rome et des jubilés[1]. Dans ce dossier, nous avons voulu donner la primauté aux textes mêmes ; ce qui nous intéresse ici est le point de vue des historiens contemporains de l'événement-jubilé, le regard qu'ils portent sur Rome et la manière dont ils mettent en perspective, dans les décennies qui suivent le premier et surtout le second jubilé, les faits qu'ils ont vécus et qu'ils rapportent. Les lieux d'observation s'imposent : Florence au cœur de la culture écrite qui s'élabore en Italie, Rome bien sûr et puis Avignon, où les papes séjournent depuis 1309.

De Florence, la chronique des jubilés par Giovanni et Matteo Villani

Giovanni avait entre 20 et 25 ans quand il fit le pèlerinage jubilaire de 1300. Lorsqu'il écrit sa *nouvelle chronique*[2], il fait de ce voyage le moment fondateur de son œuvre, de Rome un lieu initiatique. Vérité historique ou fiction littéraire ? La critique s'accorde maintenant à déplacer après 1320 le commencement de l'œuvre. Mais, pour l'auteur, situer en 1300 la décision d'écrire était une manière d'épouser l'évé-

1. Sur ces textes, et sur beaucoup d'autres, il est toujours essentiel de relire l'étude d'Arsenio FRUGONI, *Il Giubileo di Bonifacio VIII*, A. DE VINCENTIIS éd., Bari/Rome, 1999, publiée pour la première fois en 1950.

2. GIOVANNI VILLANI, *Nuova Cronica*, Giuseppe PORTA éd., Parme, 1990-1991, 3 vol.

nement, d'affirmer la continuité entre Rome et Florence, de faire écho au voyage de Dante dans l'au-delà de la *Comédie* : à Pâques en 1300.

Giovanni commença par noter régulièrement les événements, puis à partir des années 1330 ou 40, écrivit sans trêve, polit et révisa son œuvre, établissant une césure en 1333, au moment où l'on put craindre la destruction de Florence, submergée les 4 et 5 novembre par une inondation catastrophique[3]. La peste l'interrompit en 1348[4]. Matteo inscrit son œuvre[5] dans la continuité de celle de son frère ; lui-même écrivit jusqu'en juillet 1363, quand une nouvelle épidémie de peste l'emporta à son tour.

La *Nuova cronica* de Giovanni est la première grande chronique italienne écrite en langue vulgaire. Idéalement, suivant un schéma d'histoire universelle, elle couvre la période des origines bibliques jusqu'à la mort de l'auteur, en passant par les péripéties troyennes. Mais, dans le désir exprimé par le chroniqueur et au fil des chapitres, elle est surtout une histoire de Florence, largement ouverte sur l'Italie et sur le monde occidental comme l'était la ville même, au XIVe siècle. La *Nuova cronica* exprime les intérêts, les curiosités, la mobilité, la culture du milieu du grand commerce florentin auquel appartenait la famille des Villani ; elle connut un très grand succès, attesté par le nombre des manuscrits, dès sa première rédaction. Elle devint en quelque sorte l'histoire officielle de Florence, fut réécrite dans d'autres langues vulgaires du temps et servit de modèle à nombre de chroniques italiennes. L'œuvre de Matteo eut un destin plus modeste.

Traitant de l'époque qui leur est contemporaine, les frères Villani se fondent sur leurs propres observations, des notes personnelles, des témoignages. Les marchands florentins étaient nombreux à fréquenter Rome ; la ville éternelle, invoquée en sa longue histoire au chapitre 36 du livre 9 de la *Nuova Cronica* de Giovanni, cité plus bas, est donc bien présente dans les deux chroniques[6].

Les Villani suivent en général le déroulement chronologique des faits. Ils relèvent les jubilés comme des événements contemporains qui, à un moment, polarisent l'attention sur Rome. Giovanni se place direc-

3. Voir L. MOULINIER, O. REDON, « L'inondation de 1333 à Florence. Récits et hypothèses de Giovanni Villani », *Médiévales*, 36, printemps 1999, p. 91-104.

4. Sur l'écriture de la *Nuova Cronica*, voir L. GREEN, *Chronicle into History. An Essay on the Interpretation of History in Florentine Fourteenth-Century Chronicles*, Cambridge, 1972, G. PORTA, « La costruzione della storia in Giovanni Villani », dans *Il Senso della storia nella cultura medievale italiana (1100-1350)*, actes du 14e congrès international de Pistoia (1993), Pistoia, 1995, p. 125-138, et F. RAGONE, *Giovanni Villani e i suoi continuatori. La scrittura delle cronache a Firenze nel Trecento*, Rome, 1998.

5. MATTEO VILLANI, *Cronica*, Giuseppe PORTA éd., Parme, 1995, 2 vol., G. Porta cite 12 manuscrits des XIVe et XVe siècles.

6. Pour la période nous concernant, citons GIOVANNI, *Nuova cronica*, livre XIII, chap. 90, vol. 3, p. 495-498 ; livre XIII, chap. 105, vol. 3, p. 521-524 ; MATTEO, *Cronica*, livre II, chap. 47, vol. 1, p. 276-278 ; livre III, chap. 33, vol. 1, p. 365-366 ; chap. 57, vol. 1, p. 392-393 ; chap. 78, vol. 1, p. 419-420 ; chap. 91, vol. 1, p. 439-440 ; livre IV, chap. 9, vol. 1, p. 482-483 ; chap. 10, vol. 1, p. 483-484 ; chap. 23, vol. 1, p. 504-507 ; chap. 26, vol. 1, p. 509-511.

tement comme témoin du premier. Dans l'écriture qu'il façonne trente ans plus tard, il se retourne vers le passé, d'abord parce que l'occasion du jubilé est une commémoration particulière de la naissance du Christ, ensuite parce que les lieux et les monuments de Rome rendent visible le passé antique. Et la perception immédiate du passé romain le ramène à ses propres temps et lieu, à Florence, pour en écrire l'histoire.

Le jubilé par définition se répète. Tous les cent ans ? Une récurrence acceptable au regard de l'Église éternelle, injuste au vu des destinées humaines, trop courtes, plus encore quand se déchaînent les épidémies. Matteo le répète après Giovanni ; l'un et l'autre adoptent la justification officielle : il s'agit d'offrir aux chrétiens l'indulgence générale et la rémission de leurs péchés, à une périodicité compatible (à peu près) avec une vie humaine. Ils reprennent à cette occasion un second argument en faveur du cinquantenaire, invoquant un autre passé des chrétiens, celui de la Sainte Écriture, sous-entendu de l'Ancien Testament. Mais le jubilé hébraïque était bien différent – Giovanni évoque la différence, Matteo tente confusément de l'expliquer – puisqu'il avait pour fonction de réguler la vie économique et sociale par un amortissement général des dettes, alors que le jubilé chrétien s'appliquait aux péchés, proposant aux chrétiens une remise de leurs dettes envers Dieu.

L'idée d'un jubilé romain du cinquantenaire a été lancée dès 1343. À en croire Giovanni, elle serait venue du pape Clément VI, d'Avignon où se trouvait désormais la cour pontificale. Rien n'est dit d'une demande émanant de la ville de Rome, alors que, au contraire, les textes avignonnais insistent, à cette étape de 1343, sur les négociations conduites entre le pape et les ambassadeurs romains. Giovanni, qui semble informé d'Avignon, n'avance qu'une remarque discrète sur les profits attendus par la ville du jubilé, négligeant l'aspect politique du dialogue entre le pape et les Romains. Matteo relaie son frère, à l'année 1349, rappelant les conditions du jubilé de l'année suivante, mises à jour avec en particulier l'obligation de visite à Saint-Jean-de-Latran, ajouté à Saint-Pierre et Saint-Paul.

Le jubilé par définition court sur un an, rythmé par les fêtes solennelles, réglé dans ses exigences à l'égard des pèlerins. L'indulgence est subordonnée à la visite quotidienne des trois grandes basiliques pendant les jours imposés. La dévotion spontanée à l'image du Christ imprimée sur le linge de Véronique est rappelée en 1350 comme en 1300. La durée du séjour à Rome est mesurée par le nombre imposé des visites aux églises, qui est adapté aux différents cas, négocié, à la fin précipité. Il est en effet conditionné par les distances à parcourir – que Matteo évalue – et par les embouteillages.

Le temps du voyage accompli par le pèlerin dépend évidemment de son lieu de résidence ; son caractère expiatoire est pris en compte par compensation seulement, puisque le nombre des visites imposées à Rome pour l'obtention de l'indulgence est inversement proportionnel à la distance préalablement parcourue. Dans son récit, Giovanni néglige complètement ce temps préalable et vise immédiatement Rome ; Matteo

suit les pèlerins dans le mouvement des saisons, définies par le froid, la chaleur, les travaux des champs. Il ne remonte pas au lieu de départ des fidèles mais confond en masse tous les chrétiens venant vers Rome, ne caractérisant que les Allemands et les Hongrois. Il les accueille en quelque sorte sur les routes qui convergent vers Rome, là où les pèlerins deviennent une foule. Son attention concrète aux conditions du pèlerinage s'applique autant à ces dernières étapes qu'au séjour dans la ville. Pour caractériser l'afflux des pèlerins, il lance pourtant des chiffres qui dépassent l'entendement mais il se retrouve en bon marchand florentin à indiquer le prix des denrées alimentaires et de l'hébergement et à condamner les comportements spéculatifs des Romains.

Rome vue de Rome par l'Anonimo romano

Nous changeons de focale pour lire le récit de l'Anonimo romano qui évoque le jubilé de 1350 depuis Rome. Sa *Cronica* est le témoignage historiographique et littéraire le plus important pour l'histoire de Rome au XIVe siècle[7]. Rédigée entre 1357 et 1360 dans une langue savoureuse aujourd'hui disparue, le *romanesco*, elle offre un récit toujours vivant, souvent tragique et parfois pittoresque des événements marquants des années 1325-1360[8]. Organisée en vingt-huit chapitres, dont le premier est un prologue, et conservée dans une version mutilée, la chronique est une histoire du *Trecento* italien qui n'oublie pas l'Europe contemporaine[9]. Au cœur du récit se trouve Rome elle-même, décor de pierres, de chair et de sang, dont la grandeur et la misère retiennent toute l'attention du chroniqueur[10]. À son sujet, quelques maigres indices émergent en divers endroits de la chronique qui n'autorisent que peu d'hypothèses sur son identité exacte : il dit être encore dans l'âge tendre en 1325, ce qui permet de penser qu'il est né vers 1318-1320 ; il signale sa *ientilezza* dans un passage lacunaire du prologue, ce qui semble exclure une origine sociale modeste ; il connaît le latin, puisque telle était la langue d'une première version de la chronique selon ses dires[11] ; il a une bonne

7. L'édition de référence de cette chronique est ANONIMO ROMANO, *Cronica*, G. PORTA éd., Milan, 1981 (Piccola Biblioteca Adelphi 125).

8. À propos de la pratique écrite de la langue vulgaire italienne, signalons le bel essai de A. BARTOLI LANGELI, *La scrittura dell'italiano*, Bologne, 2000.

9. Le plus ancien manuscrit conservé date du XVIe siècle (Biblioteca Casanatense, ms. 976) et 68 manuscrits offrent tout ou partie de la chronique. Si cette dernière a eu une tradition médiévale, nulle trace n'en a été conservée. Sur ce sujet, comme sur l'œuvre de l'Anonimo en général, voir G. SEIBT, *Anonimo romano. Scrivere la storia alle soglie del Rinascimento*, Rome, 2000 (I libri di Viella, 20), p. 25-32. Il s'agit de la traduction italienne de l'ouvrage du même auteur : *Anonimo romano. Geschichtsschreibung in Rom an der Schwelle zur Renaissance*, Stuttgart, 1992, augmentée d'une introduction de Roberto DELLE DONNE et d'une préface de l'auteur à l'édition italienne.

10. Sur l'articulation entre histoire européenne et histoire de Rome dans la *Cronica*, voir M. MIGLIO, « Anonimo romano », dans *Il senso della storia nella cultura medievale italiana (1100-1350)...*, *op. cit.*, p. 175-187 (p. 187).

11. Le passage figure dans le prologue (*op. cit.*, p. 5) où l'auteur (comme Giovanni

culture historique et rhétorique, et il a peut-être fait des études de médecine dont l'attention qu'il porte au corps humain dans sa chronique est sans doute le signe[12]. Sa culture n'est pas d'une grande originalité au regard de son époque et du contexte urbain et italien dans lequel il vécut, mais elle est d'un bon niveau. C'est un laïc cultivé qui a reçu une solide instruction, au même titre que Matteo et Giovanni Villani.

Comme les Villani, l'Anonimo a souvent été témoin de ce qu'il raconte, particulièrement lorsqu'il évoque Rome : il s'y trouvait au moment où Cola di Rienzo s'empare du pouvoir en 1347 et encore lors du jubilé de 1350. Mais c'est hors de la Ville, semble-t-il, qu'il a composé son œuvre : il la quitte à la fin des années 1350 et rédige son texte loin du théâtre des événements, peut-être à Tivoli[13]. L'identité exacte du personnage et sa « romanité » de souche ou d'adoption ont été l'objet de récents débats dans lesquels nous n'entrons pas[14]. Car le détail de sa biographie ne change rien à sa qualité de témoin romain : les choses vues, entendues, vécues en un mot, sont rapportées dans la chronique avec force détails. Si l'on admet que la rédaction du texte dans la version qui nous est parvenue intervint parfois plus d'un quart de siècle après le déroulement des événements rapportés, nul doute que l'auteur de la chronique en avait gardé mémoire par écrit, sous la forme de notes plus ou moins rédigées. En effet, les détails sont nombreux, les descriptions précises, les paroles choisies, les reconstitutions vivantes, de sorte que l'on a probablement ici une forme d'histoire immédiate écrite par un témoin de l'intérieur.

Le jubilé de 1350 est par deux fois mentionné dans la *Cronica*, au chapitre XXIII : dans le titre même comme « jubilé du cinquantenaire », puis dans les premières lignes comme « indulgence générale ». Mais le Romain s'y intéresse peu, sachant bien pourtant que sa proclamation avait été voulue par ses compatriotes pour des raisons à la fois politi-

Villani) justifie clairement la langue vulgaire dans laquelle il écrit par la nécessité d'être lu des *illiterati* alphabétisés : « J'écris cette chronique en vulgaire afin que tous les gens qui savent simplement lire puissent l'utiliser, comme les simples marchands et beaucoup d'autres bonnes gens qui n'entendent rien au latin. C'est donc pour l'utilité commune et pour le plaisir que je fais cette œuvre en vulgaire, bien que je l'aie déjà faite en latin... ». Le fait d'écrire dans cette forme dialectale particulière à Rome est sans doute le signe de la conscience aiguë de son identité romaine. Signalons en outre que, du propre point de vue de l'auteur, le fait d'écrire en vulgaire n'affaiblit pas la qualité littéraire de son œuvre, bien au contraire (*L'opera ène granne e bella...*, écrit-il, « L'œuvre est grande et belle », *op. cit.*, p. 4).

12. L'Anonimo a lu la Bible, Grégoire le Grand et Isidore de Séville, ce qui n'est pas très original pour un *litteratus* de son époque. Il connaît la première et la troisième décade de Tite-Live, Salluste, Lucain, Sénèque et Cicéron. Il cite la chronique des papes et des empereurs du dominicain Martin le Polonais. De la littérature médiévale propre à Rome, il connaît les *Mirabilia* et le *Liber ystoriarum*. Parmi ses contemporains, il ne cite que Dante. Sur ce sujet, voir G. SEIBT, *op. cit.*, p. 23-24.

13. Sur ces indications biographiques cueillies au fil de la chronique, voir *ibid.*, p. 21-23.

14. Sur l'Anonimo, son identité et les débats qu'elle a suscités, l'essentiel de la bibliographie récente est rassemblé dans l'introduction de Roberto Delle Donne à la traduction italienne du livre de G. SEIBT, *ibid.*, p. IX, note 6.

ques, symboliques et économiques. Seul le légat Annibaldo de Ceccano – que Matteo Villani s'était contenté de nommer – et les réactions que ses faits et gestes suscitent dans le peuple de Rome retiennent son attention. L'envoyé du pape est présenté comme jouant au pape de Rome mais les Romains ne s'y trompent pas : il a bien trop de défauts. Son chameau – maigre réminiscence du parc d'animaux exotiques constitué par les papes du début du siècle – ne suscite pas l'émerveillement mais provoque l'émeute. Plus préoccupé de son prestige et de ses dévotions personnelles que de sa mission envers Rome et les pèlerins, il tente son propre parcours jubilaire sous bonne escorte, à cheval, quand il est l'objet d'une tentative de meurtre ! L'Anonimo se sert des mésaventures du légat pour opposer la tranquillité d'Avignon aux périls de Rome[15]. Face à la foule des pèlerins en quête de salut, il décrit un peuple romain moins soucieux de faire des affaires que de contester nerveusement les pouvoirs : fallait-il, suivant le conseil que l'Anonimo place dans la bouche du cardinal français de San Crisogono (voir texte p. 78), renoncer à redresser Rome et plutôt la détruire avant de chercher à la reconstruire ? Même s'il s'en fait l'écho, une telle idée ne pouvait évidemment pas habiter l'esprit de l'Anonimo qui accorde bien plus d'attention aux tentatives de réformes menées dans la Rome pré-jubilaire qu'à l'événement-jubilé lui-même.

Le chapitre XVIII de la *Cronica* en témoigne, qui relate la marche vers le pouvoir du tribun de Rome Cola di Rienzo et ses initiatives visant à expliquer, à justifier et à mettre en scène auprès du peuple romain la réforme de l'*Urbs* dans les années qui précèdent la célébration du jubilé[16]. Au contraire de ce que suggère le légat, Cola di Rienzo tenta d'utiliser le passé de Rome pour la régénérer politiquement. Le témoignage de l'Anonimo, qui décrit avec minutie les principales fresques et mises en scène conçues par Cola di Rienzo pour expliquer son action, susciter l'adhésion et réformer les comportements de ses contemporains, est ici capital. Pour la Rome pré-jubilaire de la décennie 1340-1350, l'Anonimo est le seul à nous dire aussi précisément en quoi consistait ce décor circonstanciel installé dans des lieux hautement symboliques, au point qu'un crayon à la main on pourrait presque le reconstituer[17].

Plus qu'ailleurs, l'identité romaine est liée à un espace concret dans lequel les édifices sont aussi des symboles dont la signification est sans

15. À ce sujet, voir ci-dessous la manière dont Jean La Porte d'Annonay évoque les réactions de Clément VI face à la perspective d'un voyage à Rome.

16. L'aventure de Cola di Rienzo est incontestablement l'un des temps forts de la chronique de l'Anonimo romano, à tel point d'ailleurs qu'une partie de sa tradition manuscrite est constituée des deux seuls chapitres consacrés au tribun (les chapitres XVIII et XXVII), lesquels circulèrent de manière autonome sous le titre peu équivoque de *Vita di Cola di Rienzo* (voir par exemple la publication préfacée par P. Grasso, ANONIMO ROMANO, *Vita di Cola di Rienzo*, s. d. s. l., Plurima).

17. On trouvera une analyse minutieuse et très documentée des initiatives picturales de Cola di Rienzo dans Ph. SONNAY, « La politique artistique de Cola di Rienzo (1313-1354) », *Revue de l'art*, 55, 1982, p. 35-43.

cesse réactualisée. Utiliser le décor urbain pour adresser un message aux habitants de la ville et les inviter à la réforme n'est pas une manière de procéder très originale au milieu du XIVe siècle. On sait combien l'architecture monumentale des communes italiennes de cette époque traduisit leurs évolutions politiques et combien les villes du Nord et du Centre usèrent de la propagande iconographique et théâtrale[18]. Mais il est fort rare que l'on puisse trouver des descriptions aussi précises de ce qui exista à un moment et dans un contexte donnés, et qui a aujourd'hui disparu. Trois ensembles significatifs de ce point de vue apparaissent dans le chapitre XVIII.

Il y a d'abord la composition peinte en 1346 sur la façade du Capitole, siège du gouvernement communal de la ville ; puis celle de la façade de l'église S. Angelo in Pescheria, réalisée dans l'hiver 1346-1347, dont le cardinal-diacre en titre au moment des événements n'est autre que le cardinal Giovanni Colonna, responsable de la disgrâce passagère de Cola di Rienzo auprès de Clément VI à Avignon, en 1343-1344, et membre de l'une des familles de barons romains contre laquelle le tribun eut le plus à se battre[19] ; enfin celle réalisée avant mai 1347 dans le chœur de la basilique Saint-Jean-de-Latran, sur une paroi dans laquelle avait été scellée la plaque de bronze portant une partie du texte de la *Lex de imperio*, qui constitue le décor d'une séance d'exégèse du texte antique conçue en forme de représentation théâtrale où Cola est l'unique acteur.

Cola di Rienzo est à l'origine de ces fresques. Ses initiatives picturales sont évoquées à la suite d'une brève biographie qui les met en perspective[20]. En quelques lignes, l'Anonimo dessine le portrait d'un Romain dépourvu de *ientilezza*, notaire de profession, grand lecteur des classiques latins, épigraphiste avant la lettre, orateur talentueux au point de pouvoir émouvoir le pape Clément VI lors de sa mission à Avignon en 1342-1344. Sa connaissance de l'Antiquité contribue à forger son projet politique et le nourrit. Cola est présenté comme nostalgique des « bons Romains », de la grandeur de la Rome antique et surtout de la

18. Pour n'évoquer que la peinture, signalons *Le bon et le mauvais gouvernement*, fresque d'Ambrogio Lorenzetti dans la salle de la Paix du Palais public de Sienne, entre 1337 et 1339, ou encore *La commune en proie aux voleurs*, fresque peinte par Giotto dans le palais du podestat de Florence et aujourd'hui perdue.

19. À ce corpus, il convient d'ajouter deux autres éléments, non retenus ici. D'une part, la peinture des armes de Cola sur la façade du Capitole au moment de son tribunat ; d'autre part, la peinture infamante, réalisée fin septembre ou début octobre 1347 alors que Cola fait face à la réaction armée des barons. Celle-ci représente deux barons la tête en bas – Ranallo delli Orsini de Marini et Iordano delli Orsini de Marini ; il s'agit du premier exemple documenté de type iconographique dans lequel les coupables sont représentés dans cette position. Sur ce sujet, voir G. ORTALLI, *La peinture infamante du XIIIe au XVIe siècle*, « ... pingatur in palatio... », trad. fr., Paris, 1994.

20. Sur Cola, voir P. PIUR, *Cola di Rienzo : Darstellung seines Lebens und seines Geistes*, Vienne, 1931, et aussi l'article très complet que lui a consacré J.-Cl. MAIRE VIGUEUR dans le *Dizionario biografico degli Italiani*, *s.v.* « Cola di Rienzo », t. 26, p. 662-675. Sur la culture de Cola et son idéologie, voir M. MIGLIO, *Scritture, Scrittori e Storia*, I, *Per la storia del Trecento a Roma*, Rome, 1991.

justice qui régnait en ces temps éloignés. Justice et injustice sont les deux thèmes centraux dans le récit livré par l'Anonimo des « hauts faits » de Cola di Rienzo. Ce dernier a la nostalgie de la « haute justice » des « bons Romains » et s'indigne de ce que justice n'ait pas été faite de l'assassinat de son frère (voir texte p. 70).

À l'injustice des hommes répond la justice divine, thème essentiel de la fresque du Capitole. Cette peinture évoque dans son ensemble le Jugement dernier et la Justice y est représentée par deux fois : comme vertu cardinale, sous les traits d'une femme, aux côtés des trois autres vertus cardinales (Tempérance, Force et Prudence) et comme justice divine qu'incarne la figure de l'Éternel dans le registre supérieur. En écho à la justice, l'*iniustizia* apparaît comme mot dans le phylactère placé sous les allégories féminines des villes de Babylone, Carthage, Troie et Jérusalem. La Justice est encore présente dans la fresque de S. Angelo in Pescheria, dont la thématique est plus infernale qu'apocalyptique, sous la forme d'une inscription aux réminiscences vétéro-testamentaires : « Vient le temps de la grande Justice et elle se tait jusqu'au bon moment »[21].

Ce thème n'est pas rare en lui-même, puisqu'on le retrouve ailleurs dans les fresques italiennes de la même époque et qu'il est assez courant au XIVe siècle de considérer la Justice comme la plus importante des vertus politiques[22]. Comme l'avait jadis noté Philippe Sonnay, l'originalité des fresques romaines par rapport à d'autres réside dans l'omniprésence des références explicitement religieuses – à Dieu, à l'Esprit Saint, à la Justice divine. On peut encore souligner quelques procédés iconographiques intéressants, bien qu'assez fréquents eux aussi, comme la féminisation des villes et de l'Italie ou encore l'usage d'un bestiaire d'animaux violents, malfaisants, idiots, lubriques ou fantastiques qui sont autant de représentations allégoriques des ennemis ou des maux de Rome[23]. À ces particularités, on peut ajouter l'importance des mots insérés dans les fresques et scrupuleusement notés par l'Anonimo. Ces *tituli* présentent deux niveaux : les mentions descriptives qui permettent d'identifier facilement les allégories ou le sens de la fresque, et qui constituent une forme d'exégèse textuelle de l'image en vulgaire et en prose ; les phylactères, en vulgaire et en vers, qui contiennent les propos prêtés aux allégories. Il faut y voir une manifestation du « parler visi-

21. La réminiscence se fonde sur un verset de l'Ecclésiastique (20, 7).

22. Dans l'allégorie du *bon gouvernement* peinte à Sienne par Ambrogio Lorenzetti, par exemple, la Justice occupe une place de premier plan face à la Commune. Signalons en outre que l'idée de justice apparaît aussi dans la titulature employée par Cola au cours des quelques mois de 1347 où il est au pouvoir, notamment dans sa correspondance comme le relève l'Anonimo (*op. cit.*, p. 118 par exemple) : « Nicolas, le sévère et le charitable, tribun de la liberté, de la paix et de la justice... ». Voir aussi dans l'édition de la correspondance de Cola, qui commente lui-même ses choix en matière de titulature, par exemple dans la lettre adressée à Charles IV en juillet 1350, K. BURDACH, P. PIUR, *Briefwechsel des Cola di Rienzo*, 5 vol., Berlin, 1913-1929, t. 1, lettre 50.

23. À ce sujet, je renvoie à l'article de Ph. SONNAY, *loc. cit.*, p. 36-37. Comme le signale l'auteur, l'utilisation de figures féminines est un procédé que l'on retrouve dans

ble »[24] qui correspond aussi à la volonté du tribun de fixer et de faire durer sa parole dans le temps.

De la même manière que pour l'épisode du chameau du légat, l'Anonimo recueille les réactions de ses contemporains face à ces fresques : devant le Capitole, l'émerveillement, qui relève ici du registre des *mirabilia* dont l'Anonimo avait une bonne connaissance ; à S. Angelo in Pescheria, l'incompréhension, la dérision ou l'approbation face à des images que les passants pouvaient comprendre d'autant mieux s'ils savaient aussi lire. Le problème de la réception exacte de ce genre d'initiative est délicat mais les échos livrés par le chroniqueur semblent démontrer que faute d'être toujours compris Cola fut sans doute entendu.

La mise en scène de Saint-Jean-de-Latran révèle un autre niveau d'élaboration et de signification. En 1347, avant le mois de mai au cours duquel il s'empara du pouvoir, Cola insère une relique de la Rome impériale, dont il est l'inventeur au sens premier du terme, dans un décor peint qui en illustre le contenu. La relique en question n'est autre qu'une partie de la *Lex de imperio* (ou *Lex Vespasiani*) : cette loi, votée par le peuple romain en décembre 69 ap. J.-C., qui reprend le texte d'un senatus-consulte élaboré peu avant par le Sénat de Rome, attribua d'un seul coup l'ensemble des pouvoirs impériaux à Vespasien, qui avait été proclamé empereur par son armée en juillet 69, à Alexandrie[25]. L'une des lettres de Cola adressée trois ans après l'événement à l'archevêque de Prague, et datée du 15 août 1350, éclaire et complète le récit de l'Anonimo. Cola y explique qu'il a retrouvé une grande « dalle » de bronze couverte de « lettres sculptées anciennement, que le pape Boniface VIII cacha, par haine de l'Empire, et avec laquelle il construisit un autel en cachant les lettres au revers. Alors moi, avant d'accéder au tribunat, je la posai au centre de l'église du Latran, c'est-à-dire en un lieu éminent, pour qu'elle puisse être vue et lue de tous, et pour qu'elle

la littérature, chez Dante ou chez Pétrarque par exemple, comme dans l'enluminure, voir le manuscrit contemporain du panégyrique du roi Robert d'Anjou (British Library, ms. 6E IX ; sur ce manuscrit, voir A. FRUGONI, « Convenevole da Prato e un libro figurato in onore di Roberto d'Angiò », *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 81, 1969, p. 1-32). Ajoutons à ces exemples le domaine de la sculpture, illustré par la Fontana Maggiore de Pérouse, achevée en 1278, dont les panneaux sculptés par les Pisani féminisent les figures de Rome et de Pérouse (sur cette fontaine, voir A. BARTOLI LANGELI, F. ZURLI, *L'iscrizione in versi della Fontana Maggiore di Perugia*, Rome, 1996).

24. Je reprends ici, en la traduisant, l'heureuse formule de Claudio CIOCIOLA (« Visibile parlare » : *agenda*, Università degli Studi di Cassino, 1992).

25. Sur l'utilisation de cette loi par Cola, A. COLLINS, « Cola di Rienzo, the Lateran Basilica and the *Lex de imperio* of Vespasian », *Medieval Studies*, 60, 1998, p. 159-183. Plus largement, sur les usages des vestiges de l'Antiquité au Moyen Âge, voir S. SETTIS dir., *Memoria dell'antico nell'arte italiana*, I, *L'uso dei classici*, Turin, 1984, en particulier les articles suivants : C. FRUGONI, « L'antichità : dai *Mirabilia* alla propaganda politica », p. 5-72 ; M. MIGLIO, « Roma dopo Avignone. La rinascita politica dell'antico », p. 75-111 ; M. GREENLAGH, « *Ipsa ruina docet :* l'uso dell'antico nel Medioevo », p. 115-167.

demeure désormais ainsi ornée et intacte »[26]. Cette table, aujourd'hui conservée au musée du Capitole, nous est parvenue de façon fragmentaire (on ne possède que la partie finale du texte, son début ayant été gravé sur une autre plaque qui est perdue). La cérémonie que rapporte l'Anonimo eut lieu à un moment où Cola faisait partie de l'exécutif du régime populaire de Rome mais où il n'avait pas encore pris personnellement le pouvoir.

Elle frappe tout d'abord par le lieu où elle se déroule : non pas le Capitole mais la basilique du Latran, symbole du pouvoir temporel du pape sur Rome, qui fut bâtie sur le palais que Constantin avait donné au pape Sylvestre. L'Anonimo ne commente pas ce choix, qui aux yeux de nombre de ses contemporains devait apparaître de manière assez évidente comme une forme de défi à l'autorité pontificale. L'assistance est aussi précisément décrite : à côté du « peuple » auquel Cola dévoile « en vulgaire » et de manière assez didactique le potentiel politique de cette loi, on note la présence de barons et de juristes qu'il entendait rallier à sa conception de la souveraineté du peuple de Rome[27]. Le caractère symbolique et sophistiqué de l'accoutrement de Cola ainsi que le décor peint accentuent le côté spectaculaire de son travail d'exégèse. L'exhibition de la table de bronze est à la fois le prétexte d'un exposé nourri à d'autres sources juridiques (les *leges regiae* et les commentaires des juristes sur ce thème depuis le XIIe siècle) et la preuve visible du bien-fondé de son interprétation des prérogatives du peuple romain[28].

C'est cela qui intéresse le chroniqueur romain et non pas le jubilé. La « grande indulgence » apparaît comme une péripétie sans grand intérêt au regard de l'effervescence politique de la Ville et de son peuple qui retient toute l'attention du chroniqueur. Et ce n'est sans doute pas un hasard si, dans la présentation du début du chapitre XVIII de sa *Cronica*, l'Anonimo omet de mentionner que l'ambassade envoyée par les Romains à Avignon, à laquelle appartenait Cola di Rienzo, avait entre autres pour mission d'obtenir de Clément VI la proclamation du jubilé !

26. K. BURDACH, P. PIUR, *Briefwechsel...*, *op. cit.*, t. 3, p. 231-278 pour la lettre et p. 258 pour la citation.

27. Cola di Rienzo, qui comptait des juristes dans son entourage, affirme que le peuple de Rome avait jadis le pouvoir de concéder à l'empereur l'autorité souveraine (l'Anonimo emploie le verbe *concedeva* qui marque bien qu'il s'agit d'une *concessio*, et non d'une *translatio*) et de la lui soustraire ; il contribue ici au débat sur la souveraineté et l'autorité du peuple romain. Sur ce point et sur les positions des différents juristes italiens, voir A. COLLINS, *loc. cit.*, p. 176-180.

28. Contrairement à ce que suggérait jadis Ph. Sonnay (*loc. cit.*, p. 39), il ne s'agit donc pas, nous semble-t-il, de l'expression des préoccupations « archéologiques » de Cola di Rienzo. Entre autres choses, on peut y voir un réflexe professionnel – il était notaire et donc formé à produire et garder la preuve (les minutes) des actes passés sous son seing – mis au service d'une pensée politique.

Rome n'est plus dans Rome : le jubilé vu depuis Avignon

Depuis les bords du Rhône, Rome paraît bien lointaine : c'est l'impression que provoque la lecture des chroniques avignonnaises quand on cherche le jubilé de 1350[29]. Les récits rassemblés au XVIIe siècle par Étienne Baluze sous le titre des *Vitae Paparum Avenionensium*[30] font pourtant à plusieurs reprises mention des événements romains, mais selon un point de vue le plus souvent bien français. Trois des chroniqueurs étaient présents à Avignon sous le pontificat de Clément VI. Jean La Porte, auteur de la *Troisième Vie*, rédigée en 1367, utilise ainsi, outre ses souvenirs personnels, une source, aujourd'hui perdue, antérieure à son propre récit[31] ; Pierre de Herenthals, prieur de Floreffe (1322-1390/91), auteur de la *Cinquième Vie*, écrite vers 1383-1385, fait de même[32], ainsi que Werner de Hasselbecke (*Vie* éditée en annexe), chanoine de Bonn, dont le récit date de 1376-1384[33]. Les deux autres chroniques, anonymes, ont été rédigées plus tardivement : la *Première Vie* est l'œuvre d'un dominicain du Midi, sans doute jurisconsulte et curialiste, qui écrit entre 1394 et 1398 en utilisant des chroniques plus anciennes[34], et la *Quatrième* est une continuation italienne du XVe siècle de la *Nouvelle Histoire Ecclésiastique* de Ptolémée de Lucques qui, elle, met à profit un récit, aujourd'hui disparu, probablement écrit par un curialiste français sous le pontificat d'Urbain V (1362-1370)[35].

Sans doute ces chroniques mentionnent-elles toutes l'événement majeur que fut le jubilé du milieu du siècle, mais les récits sont bien différents des chroniques italiennes, qu'elles soient florentines ou romaines. Ce qui frappe le plus chez ces contemporains cisalpins (puisque le seul italien emploie une source française), c'est la dissociation de la question du jubilé en deux moments très distincts. Il y a d'une part l'année du jubilé lui-même, l'année 1350, mais aussi la date à laquelle le pape Clément VI a pris la décision de changer le rythme centennal de l'année jubilaire, en 1343, une décision relevée aussi, nous l'avons vu, par Giovanni Villani (voir texte, p. 67).

Sur l'année jubilaire elle-même, les témoignages sont plutôt proches, et une sorte de trame narrative minimale constituée de deux élé-

29. Sur le jubilé de 1350, voir A. PARAVICINI-BAGLIANI, « Clemente VI e il giubileo del 1350 », *La Storia dei Giubilei*, I (1300-1423), Prato, 1997, p. 270-277, et F. RODOCANACHI, *Le premier jubilé de 1350*, Paris, 1912.

30. É. BALUZE, *Vitae Paparum Avenionensium*, 1693, édition G. MOLLAT, Paris, 1916-1927, ultérieurement abrégé *VPA*. L'usage veut que les vies éditées par Baluze soient désignées par leur numéro d'ordre dans l'édition (*Première Vie*, etc.). Les *Deuxième* et *Sixième Vies* n'ont pas été retenues, la première parce qu'elle ne parle pas du jubilé et la seconde parce qu'elle reprend en la résumant la *Vie* de Werner de Hasselbecke (« en annexe »).

31. G. MOLLAT, *Étude critique sur les* Vitae Paparum Avenionensium *d'Étienne Baluze*, Paris, 1917, p. 34-40.

32. *Ibid.*, p. 105-109.

33. *Ibid.*, p. 48-56.

34. *Ibid.*, p. 58-80.

35. *Ibid.*, p. 18-21.

ments se dégage. Tout d'abord, le nombre des pèlerins, qui fut immense. La *Première Vie* parle ainsi d'« un très grand afflux de pèlerins » ; c'est un « peuple innombrable des deux sexes » pour Pierre de Herenthals, et « une foule innombrable de nations et de langues diverses » pour Werner de Hasselbecke. Cependant, alors que les chroniqueurs italiens aiment à chiffrer cette crue d'hommes même si c'est de façon fantaisiste, seul de tous nos chroniqueurs, Pierre de Herenthals avance une estimation, bien vague : « chaque jour jusqu'à cinq mille pèlerins entrant dans Rome ou en sortant ». Le deuxième aspect répété concerne le motif de tous ces gens qui se mettent en chemin pour Rome : il s'agit, pour la *Première Vie* comme pour Pierre et Werner, d'obtenir « l'indulgence plénière de ses péchés ».

Peu de choses singularisent ces récits, si ce n'est, parfois, une mention originale. Dans la *Première Vie*, c'est ainsi l'évocation des vicissitudes du voyage, qui devient une sorte de parcours du combattant, puisque nombreux furent les pèlerins « à être détroussés par des pillards, des voleurs et des pirates durant le trajet, tant terrestre que maritime, et à subir d'autres préjudices de toute sorte ». Plus intéressant peut-être, Pierre de Herenthals évoque, certes brièvement, Rome : « le lieu le plus digne, dans lequel, ainsi que le dit le bienheureux Grégoire, plus de six mille corps saints reposent pour chaque jour de l'année ». Notation remarquable par son isolement : aucun auteur n'évoque l'antiquité romaine, et Pierre est le seul à rappeler que Rome n'est pas, aux yeux du chrétien, n'importe quelle ville, mais *la* Ville. L'absence de toute autre célébration de Rome montre à quel point le mythe de la ville pontificale avait peu de prise sur certains curialistes français.

Au fond, c'est Avignon plutôt que Rome qui intéresse nos auteurs, ce qui explique pourquoi les récits de l'année 1343 sont plus circonstanciés. La décision prise par le pape et les débats qui l'ont entourée comptent finalement davantage que la réalité de l'année jubilaire pour des hommes qui écrivent d'abord l'histoire d'une papauté française. Les chroniqueurs veulent avant tout rappeler (en contradiction avec Giovanni Villani) que le changement de date du jubilé n'est pas une décision voulue par le pape, mais par les Romains, dont l'insistance s'est ainsi inscrite dans la mémoire du jubilé. La *Première Vie* parle de « la supplique instante des Romains », et la *Quatrième*, de la concession faite par le pape « sur les instances des Romains ». Werner de Hasselbecke rappelle que cette concession fut faite « en présence des ambassadeurs des Romains », mais c'est surtout le récit de Jean La Porte qui attire l'attention.

En effet, alors que ce dernier utilise pour la vie de Clément VI une chronique antérieure aujourd'hui disparue (mais que l'on connaît aussi par la *Seconde Vie*)[36], il s'éloigne ici de sa source pour donner un récit extrêmement circonstancié de la venue des ambassadeurs romains à la Curie avignonnaise, dont il fut à n'en pas douter le témoin direct.

36. *Ibid.*, p. 37-38.

L'ambassade elle-même est décrite avec un soin minutieux – dix-huit citoyens, « six de chaque état de la Ville, les grands, les moyens et les petits » – et le nom des trois porte-parole est mentionné, Stefano Colonna, Francesco Orsini et Lelius Petri Stephani de Thosetis. Les demandes des Romains sont également présentées : proposition du sénat et du capitanat à Pierre Roger en tant que personne et non comme souverain pontife (Clément VI), venue du pape à Rome, enfin modification de l'année jubilaire. Jean rapporte la réponse du pape, donnée « au bout de deux mois ». L'insistance des Romains, entrevue dans les autres récits, est ici mise en lumière : la décision de changer l'année jubilaire est, aux yeux du chroniqueur avignonnais, l'objet d'une véritable négociation. On pourrait presque parler de transaction, puisque le pape accorde l'année jubilaire pour 1350 comme une sorte de compensation à son refus de se rendre à Rome : « il réservait sa venue à la Ville, qui était pour l'instant impossible même s'il la désirait, selon ce qu'il affirmait, à un temps où elle serait possible. Il ordonna fermement et pour toujours le cinquantenaire [...] ». Il est donc frappant de voir de quelle façon le jubilé a marqué le rédacteur de la *Troisième Vie*, comme le résultat d'une négociation entre le pape et les Romains dont il a visiblement un souvenir très précis, bien plus que comme un événement religieux à l'échelle de la Chrétienté.

Cette précision du chroniqueur est l'occasion d'évoquer le travail des historiens contemporains du jubilé. Comment raconter le jubilé, quelques années plus tard ? Nos récits montrent que les sources sont de plusieurs types, pour un événement aussi important. Il y a tout d'abord les autres chroniques auxquelles est empruntée l'une ou l'autre mention, selon la documentation dont on dispose – ce qui explique sans doute la redondance de la description générale. Il y a également les notes que certains chroniqueurs, témoins directs des événements, ont dû prendre à l'époque, en prévision d'un récit à venir : sans doute est-ce ainsi que Jean La Porte a conservé les noms des émissaires romains. Ce même Jean La Porte n'hésite pas, pour cette question de la décision de 1343 qui manifestement retient son attention, à rassembler de la documentation. Il évoque la bulle pontificale qui fixe les conditions du jubilé[37], « cette décrétale que le pape a depuis rendue publique et édictée, et qui commence par *Unigenitus Dei Filius* », et surtout, il dispose au moins en partie du texte du sermon prononcé par Clément VI en janvier 1343, dans lequel ce dernier répond aux Romains, puisqu'il y renvoie très directement : « son sermon, dont le thème fut celui de l'épître aux Romains, à partir de *desidero vos*, etc. jusqu'à *fidem vestram et meam* inclusivement »[38]. Pierre de Herenthals lui aussi mentionne une bulle,

37. *Extravagantes Communes*, V, IX, 2, FRIEDBERG éd., *Corpus Juris Canonici*, II, col. 1304-1306.

38. Ce sermon se trouve dans le manuscrit 240 de la Bibliothèque Sainte-Geneviève de Paris, f° 147v-153r. Voir H. SCHMIDINGER, « Die Antwort Clemens' VI. an die Gesandtschaft der Stadt Rom vom Jahre 1343 », *Miscellanea in onore di monsignore Martini Giusti*, Cité du Vatican, 1978, p. 323-365.

Ad Memoriam, et en donne même le texte, mais c'est un faux[39] – ce qui ne disqualifie pas tout à fait l'effort de documentation fait par le chroniqueur... Enfin, le dernier type de source mis à profit est le témoignage oral. Pierre tient ainsi ses informations sur le déroulement du jubilé d'« un certain pèlerin romain, homme de foi ». Ce recours au témoignage est d'autant plus important ici qu'aucun de nos chroniqueurs n'a participé au pèlerinage de 1350 !

L'immense mouvement de foule, à en croire les chroniqueurs italiens, a donc bien peu concerné les chroniqueurs de la Curie avignonnaise, et ce n'est sûrement pas un hasard si aucun d'entre eux ne s'est déplacé, alors que les échanges avec l'Italie étaient monnaie courante. Vu d'Avignon, le jubilé est un événement important – il est presque toujours mentionné dans les chroniques – mais qui n'intéresse guère. La venue d'une ambassade romaine à Avignon paraît frapper davantage les esprits que le déroulement du jubilé à Rome, et un chroniqueur comme Jean La Porte y voit le marchandage politique, plutôt que l'événement spirituel. Ce faisant, il n'est sans doute pas très éloigné d'un certain cynisme de la politique pontificale à l'égard du « retour à Rome », qui est pourtant l'obsession de bien des chrétiens, à commencer par Pétrarque et Brigitte de Suède. Jean La Porte ne manque d'ailleurs pas de souligner le refus pontifical de se rendre à Rome, laissant clairement entendre qu'il n'est pas dupe des prétextes pontificaux (« raisons multiples et spécieuses », « bien malgré lui, disait-il », « selon ce qu'il affirmait »), sans pour autant désapprouver le choix de rester à Avignon. En somme, le jubilé est une affaire de Romains, voulue par les Romains. Son histoire immédiate révèle qu'il n'y a guère de nostalgie de la Cité de Pierre chez les chroniqueurs de la papauté avignonnaise.

La lecture parallèle des chroniques florentines, romaine et avignonnaises rappelle à quel point le « métier d'historien » passe au XIVe siècle par l'accumulation de notes prises au jour le jour, et retravaillées parfois bien des années plus tard au cours d'une « mise en intrigue » plus ou moins élaborée. En regard des textes italiens, les chroniques avignonnaises paraissent souvent de simples annales, même si la documentation et les notes d'un Jean La Porte peuvent être rapprochées du matériau utilisé par l'Anonimo, ainsi que des notes rassemblées par Giovanni et Matteo Villani avant la rédaction définitive de leurs chroniques.

La similitude des méthodes de travail ne dissimule cependant pas la divergence des approches. Un chroniqueur remarque ce que l'autre ignore, comme pour ces dénombrements qui intéressent manifestement plus les Italiens que les Avignonnais. Plus instructif, lorsque les textes abordent les mêmes questions, c'est souvent pour se contredire. Matteo Villani explique ainsi que la foule est si grande sur les routes qu'elle limite les risques d'être attaqué, et que l'insécurité ne règne qu'à Rome même, tandis que la *Première Vie* de Baluze évoque au contraire les

39. N. PAULUS, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, II, 1923, p. 115-124 (= « Das Jubiläum vom Jahre 1350 », *Theologie und Glaube*, V, 1913, p. 532-541).

risques du trajet, durant lequel de nombreux pèlerins furent détroussés. L'Anonimo romano enfin ne dit rien de ces dangers. Ainsi, les risques d'être volé s'accroissent avec la distance à parcourir jusqu'à Rome et l'affrontement d'un monde inconnu – au moins dans le fantasme des chroniqueurs.

Entre rapprochements et contradictions, le plus grand intérêt de cette lecture croisée est ce qu'elle dévoile finalement de la nature même du jubilé lors de sa répétition, c'est-à-dire à partir des années 1340-50. De la négociation originelle entre le pape et les Romains jusqu'aux marchandages sur la durée du séjour pour obtenir l'indulgence, il apparaît comme un gigantesque marché, au sens propre comme au figuré. Marché symbolique d'abord, passé entre le pape et les Romains : l'Église réaffirme par cette fête la prééminence de Rome, à la plus grande satisfaction de son peuple, alors que le pape est en France. Mais ce dernier en profite pour rappeler sa domination sur l'*Urbs*, associant « son église » du Latran aux basiliques Saint-Pierre et Saint-Paul dans le quotidien du pèlerinage. Marché économique ensuite, pour ces mêmes partenaires, puisque le jubilé fut à n'en pas douter une bonne affaire tant pour les habitants de Rome que pour l'Église. Enfin, marché spirituel où les biens et les actes d'ici-bas se changent en indulgences pour l'au-delà. L'économie et la spiritualité se confondent dans la circulation générale des biens terrestres et célestes, qui s'effectue au profit de l'intercesseur, l'Église, mais aussi de ses acolytes, comme le peuple romain. Preuve de l'importance de cette économie générale au XIVe siècle, le jubilé de 1350 est le moment où, dans la bulle *Unigenitus Dei filius*, la papauté fixe la théorie de l'indulgence[40] qui s'inscrit dans l'essor d'une « comptabilité de l'au-delà »[41]. Ce faisant, Clément VI engageait l'Église sur un chemin dangereux : au XVIe siècle, cette même bulle et les pratiques qu'elle suscita sont à l'origine de l'indignation luthérienne.

Texte des chroniques

Giovanni Villani. Comment le pape Boniface VIII accorda le pardon à tous les chrétiens qui viendraient à Rome l'année du Jubilé 1300

L'an du Christ 1300 suivant la Nativité du Christ, puisque, aux dires de nombreuses personnes, à chaque centième année de la Nativité

40. Boniface VIII avait en effet omis de donner une justification théologique à l'obtention d'une indulgence plénière à l'occasion du jubilé de 1300. Clément VI remédie à cette lacune. Appuyé sur la notion de *thesaurus ecclesie*, trésor des grâces spirituelles de l'Église dans lesquelles on peut puiser pour offrir une rémission aux vivants, il élabore une vraie doctrine de l'indulgence, dont le vocabulaire trahit l'intégration croissante des biens spirituels dans les échanges et l'économie monétaire. Voir R. FOREVILLE, « L'idée de jubilé chez les théologiens et les canonistes (XIIe-XIIIe siècles), *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 56, 1961, p. 401-423.

41. J. CHIFFOLEAU, *La Comptabilité de l'Au-delà*, Rome, 1980.

du Christ, le pape qui régnait à ce moment-là décidait une grande indulgence, le pape Boniface VIII qui occupait alors le siège apostolique, en ladite année, pour rendre hommage à la Nativité du Christ décida une indulgence d'une ampleur exceptionnelle, ainsi comprise : à tous les Romains qui en cette année-là visiteraient trente jours de suite les églises des bienheureux apôtres saint Pierre et saint Paul, ou quinze jours pour les autres gens du monde entier qui ne seraient pas romains, il accordait le pardon plein et entier de tous leurs péchés, de la faute et de la peine, après confession ou à condition de se confesser. Et, pour la consolation des pèlerins chrétiens, tous les vendredis et les jours de fête solennelle [de cette année-là] on montrait dans Saint-Pierre la Véronique du suaire du Christ. Pour cette raison une grande partie des Chrétiens alors vivants firent ledit pèlerinage, aussi bien les femmes que les hommes, venant de différents pays lointains, de loin ou de près. Ce fut la plus merveilleuse chose qu'on eût jamais vue : pendant toute l'année, continuellement il y avait à Rome, en plus du peuple romain, 200 000 pèlerins, sans compter ceux qui étaient en route, allant et venant. Tous étaient pourvus de vivres à juste suffisance, pour les chevaux comme pour les hommes, se comportant très calmement, sans fracas ni bagarre. Je peux en témoigner car j'ai moi-même été présent et j'ai vu. Et les offrandes faites par les pèlerins firent la fortune de l'Église et des Romains ; grâce à leurs marchandises, tous s'enrichirent.

Comme je me trouvai en ce pèlerinage béni dans la sainte cité de Rome, voyant les grands et antiques monuments et lisant les histoires et hauts faits des Romains, écrits par Virgile, Salluste, Lucain, Paul Orose, Valère [Maxime] et Tite-Live et par d'autres maîtres d'histoire, qui écrivirent les petites comme les grandes choses des faits et gestes des Romains, et aussi des peuples étrangers du monde entier, pour donner mémoire et exemples aux peuples à venir, j'adoptai leur style et la forme [de leur écriture], bien que, petit disciple, je ne fusse pas digne d'accomplir une telle œuvre. Mais considérant que notre cité de Florence, fille et création de Rome, était en son ascension, poursuivant de grands desseins, alors que Rome était en son déclin, il me sembla convenable de rapporter dans ce volume de nouvelle chronique tous les faits et les débuts de la ville de Florence, autant qu'il m'a été possible de les recueillir, de retrouver et suivre dans l'ordre, en détail, les faits des Florentins et, en bref, d'autres événements notables dans l'univers, aussi longtemps qu'il plaira à Dieu, car j'ai entrepris cette œuvre dans l'espérance, en comptant sur Sa grâce plus qu'en ma pauvre science. C'est ainsi qu'en l'an 1300, revenu de Rome, je commençai à composer ce livre, en hommage à Dieu et au bienheureux Jean, en leur recommandant notre ville de Florence. (Livre IX, chap. 36, vol. 2, p. 57-58)[42]

42. La chronique de Giovanni Villani est traduite d'après l'édition citée plus haut à la note 2.

Giovanni Villani. Comment le pape Clément VI décida le Jubilé et Pardon à Rome au cinquantenaire

Ladite année 1342, au mois de janvier[43], le pape Clément VI à Avignon en Provence, où était la cour avec ses cardinaux et beaucoup d'évêques et d'archevêques, se rappela que le pape Boniface VIII avait rétabli le jubilé, c'est-à-dire que, tous les cent ans, ceux qui allaient à Rome après confession et repentir de leurs péchés et visitaient pendant quinze jours de suite les églises de Saint-Pierre et de Saint-Paul, recevaient le pardon de la faute et de la peine ; ledit pardon durait un an. Et comme il avait eu lieu en l'an 1300 ainsi que nous en avons fait mention plus haut, il apparut audit pape et aux cardinaux que si l'on attendait l'autre centenaire beaucoup de fidèles chrétiens aujourd'hui vivants seraient morts puisque la vie humaine est courte et ils perdraient grande grâce et bénéfice. On décida donc et confirma que ledit jubilé et pardon aurait lieu tous les cinquante ans, en commençant par l'an 1350 de la nativité du Christ, se fondant sur l'autorité de la Sainte Écriture suivant laquelle tous les cinquante ans on célébrait le jubilé des enfants d'Israel par le commandement de Dieu, bien que ce fut d'une autre manière. Tous les Chrétiens approuvèrent fort cette décision dudit pape et de ses cardinaux, surtout les Romains, qui en attendaient les fruits. (Livre XIII, chap. 11, vol. 3, p. 321)

Matteo Villani. Comment fut décidé le Grand Pardon à Rome [1349]

Comme le jugement de l'épidémie générale avait frappé l'univers par juste raison, on demanda au pape que l'Église renouvelle le grand pardon à Rome au prochain cinquantenaire. Le pape Clément VI, sur le conseil de ses cardinaux et de beaucoup d'autres prélats et maîtres en théologie, trouva dans le décret fait par le pape Boniface [VIII] qu'un grand pardon devait être organisé à Rome tous les cent ans à partir de la Nativité du Christ, mais d'un commun accord il sembla plus convenable, étant donné la brièveté de la vie humaine, de faire le pardon tous les cinquante ans. Considérant aussi l'année jubilaire de la Sainte Écriture, durant laquelle chacun rentrait dans ses propres biens (or les biens propres des Chrétiens sont les mérites de la passion du Christ, grâce auxquels nous est accordée l'indulgence ou rémission des péchés), pour cette raison aussi notre sainte mère l'Église décréta et ordonna que pour le prochain cinquantenaire à venir, à la Nativité du Christ, on commence à Rome un grand pardon des fautes et des peines de tous les péchés des fidèles Chrétiens qui iraient à Rome pendant un an à partir de cette date, se confesseraient de leurs péchés et en éprouveraient contrition, et visiteraient chaque jour les églises de Saint-Pierre, Saint-Paul et Saint-Jean-de-Latran. Ces visites furent exigées des Romains pendant 30 jours de suite, sauf qu'on pouvait compenser autrement si l'on omettait un

43. Florence suit la datation de l'année de l'Incarnation commençant au 25 mars ; nous sommes donc en 1343 du style moderne.

jour, des autres pèlerins 15 jours, des ultramontains 10 jours pour certains et 5 pour d'autres ou même moins, suivant l'éloignement de leur pays. Et néanmoins, l'Église agit avec discernement, prévoyant les différents cas et les raisons qui pouvaient advenir ; et les cardinaux et autres légats qui allèrent de par le monde et ceux qui furent à Rome avaient autorité et pouvoir de décider des temps comme bon leur semblait. Et les lettres furent faites et envoyées par courriers sous bulle pontificale. D'abord dans toute la Chrétienté et puis partout par des légats [envoyés afin de] prêcher la sainte indulgence, afin que chacun se prépare et se dispose à pouvoir recevoir le saint pardon.

En Italie furent envoyés deux cardinaux, celui de Boulogne-sur-Mer, monseigneur Annibaldo de Ceccano, et monseigneur Pons de Perot de Languedoc, évêque d'Orvieto, homme honnête et de grande autorité qui était vicaire de Rome pour le pape ; il lui fut donné générale délégation et plein pouvoir d'aménager le temps desdites visites comme bon lui semblerait car il était continuellement présent à Rome.

Laissons un peu la sainte disposition du pardon car nous devons maintenant raconter des choses moins agréables et plus graves. (Livre I, chap. 31, vol. 1, p. 57-58)[44]

Matteo Villani. Comment les Chrétiens d'Europe commencèrent à venir au Grand Pardon

L'an 1350 de la Nativité du Christ, le jour de Noël, la sainte indulgence commença à être accordée à tous ceux qui venaient en pèlerinage à Rome et faisaient les visites ordonnées par la sainte Église aux basiliques de Saint-Pierre, de Saint-Jean-de-Latran et de Saint-Paul-hors-les-Murs. Au Grand Pardon accourut une étonnante et incroyable multitude de Chrétiens, hommes et femmes de toute condition et dignité, car peu de temps avant il y avait eu l'universelle épidémie et elle sévissait encore en diverses régions d'Europe parmi les fidèles chrétiens. Ils suivaient le pèlerinage de Rome avec autant de dévotion et d'humilité qu'avec grande patience ils supportaient le désagrément du temps, car il faisait excessivement froid, avec glace, neige et averses, et les voies étaient partout désorganisées et interrompues, les chemins encombrés de jour, comme de nuit les auberges. Et les maisons situées sur les chemins ne suffisaient pas à abriter les chevaux et les hommes. Mais les Allemands et les Hongrois en troupes et énormes foules campaient la nuit et se tenaient serrés ensemble les uns contre les autres à cause du froid, aidés d'un grand feu. Les auberges ne pouvaient répondre à la demande, ni donner le pain, le vin et l'avoine, ni recueillir l'argent. Et souvent il arriva que les pèlerins voulant poursuivre leur chemin laissaient leur écot sur la table au moment de poursuivre leur voyage, et il n'y avait jamais un passant pour oser le dérober avant que l'hôtelier ne vienne le prendre. En chemin on ne faisait ni rixe ni altercation, mais

44. La chronique de Matteo Villani est traduite d'après l'édition citée plus haut à la note 5.

les pèlerins s'aidaient et se soutenaient l'un l'autre avec patience et courage. Et quand des brigands commençaient à voler et assassiner dans les parages de Rome ils étaient pris et tués par les pèlerins mêmes, l'un s'employant à secourir l'autre. Les gens du pays faisaient garder les chemins et faisaient peur aux brigands, si bien que dans les faits les routes et les chemins furent très sûrs cette année-là.

La multitude des Chrétiens qui allaient à Rome était impossible à compter mais, suivant l'estimation de ceux qui résidaient en ville, le jour de Noël et les jours de fêtes solennelles qui suivent et durant le Carême jusqu'à la Pâque de la sainte Résurrection, Rome abrita continuellement d'un million à un million deux cent mille pèlerins. Puis pour l'Ascension et la Pentecôte plus de 800 000, et les chemins étaient pleins le jour et la nuit comme il a été dit. Mais, l'été venant, les gens commencèrent à manquer car ils vaquaient aux récoltes et qu'il faisait trop chaud. Cependant, même quand il y eut moins de pèlerins, il y eut quand même toujours plus de 200 000 étrangers par jour. La visite des trois églises, chacun partant de l'endroit où il était logé et revenant chez lui, [représentait] 11 milles de route (env. 17 km). Les rues étaient si pleines, continuellement, que chacun était obligé de suivre la foule à pied ou à cheval, car on pouvait à peine avancer, et le parcours était d'autant plus malaisé.

Les pèlerins tous les jours de visite faisaient une offrande à chaque église, plus ou moins importante, comme ils voulaient. On montrait le saint suaire du Christ dans l'église Saint-Pierre pour la consolation des pèlerins tous les dimanches et tous les jours de fête solennelle, si bien que la plus grande partie des pèlerins purent le voir. La presse y était continuellement grande et périlleuse. Au point que plusieurs fois il advint que tantôt deux, ou quatre, tantôt six et même douze se retrouvèrent morts, écrasés et piétinés par la foule.

Tous les Romains étaient devenus hôteliers, donnant leurs maisons aux pèlerins à cheval, prenant un gros tournois par cheval et par jour, ou parfois un et demi ou même deux, suivant les moments, car le pèlerin devait tout acheter pour sa subsistance et celle du cheval, en plus du méchant lit. Les Romains, pour gagner outre-mesure, alors qu'ils pouvaient entretenir abondance et bon marché de tous les vivres nécessaires aux pèlerins, entretinrent la disette de pain, de vin et de viande toute l'année en interdisant aux marchands d'introduire du vin d'autres lieux ou du blé ou d'autres céréales, afin de vendre plus cher leurs produits. Un grand pain d'un poids de 12 ou 18 onces valut donc constamment 12 deniers ; le vin 3 sous ou 4 ou 5 le « pitetto », suivant la qualité. Les grains coûtaient entre 4 livres 10 sous et 5 livres le « rubbio », à savoir 12 mesures communes[45], si on les achetait en gros ; il y eut grand manque de foin, de paille, de bois, de poisson et de fourrage. De la viande le marché resta convenable mais ils fraudaient à l'étal, mêlant et vendant

45. « Mesure » traduit *profenda*, qui est la ration de grain que l'on donne en une fois à un cheval.

ensemble par subtile tromperie la mauvaise viande et la bonne. Le florin d'or valait 40 sous de cette monnaie. À la fin de l'année les gens affluèrent comme au début ou à peine moins. Mais alors arrivèrent, plus qu'au début ou au milieu de l'année, des seigneurs et grandes dames, honorables hommes et femmes d'outremont et de lointains pays et bien sûr aussi d'Italie. Et chaque jour, près de la fin, on distribuait les plus grandes grâces à la visite des églises. Et à la fin, pour qu'aucune personne qui serait venue à Rome mais n'aurait pas eu le temps d'accomplir les visites ne reste sans la grâce ni l'indulgence liée aux mérites de la passion du Christ, on accorda que jusqu'au dernier jour chacun reçoive pleinement ladite indulgence.

Ainsi fut célébrée cette année du saint jubilé, la distribution des mérites de la passion du Christ et de ceux de la sainte Église, pour la rémission des péchés des fidèles chrétiens. (Livre I, chap. 58, vol. 1, p. 108-111)

Anonimo romano. Des hauts faits qu'accomplit Cola di Rienzo, lequel fut auguste tribun de Rome

Cola di Rienzo était de basse extraction. Son père était tavernier et avait pour nom Rienzo. Sa mère s'appelait Matalena, elle était lavandière et porteuse d'eau. Il naquit dans le *rione* de la Regola. Sa maison était située près du fleuve, parmi les meuniers, sur la route qui mène à la Regola, derrière San Tommaso, sous le temple des Juifs. Dès sa plus tendre enfance, il fut nourri au lait de l'éloquence, bon grammairien et meilleur rhétoricien encore, bon connaisseur des classiques. Ah ! Comme il lisait vite ! Il pratiquait beaucoup Tite-Live, Sénèque, Cicéron et Valère-Maxime. Il se délectait à raconter les hauts faits de Jules César. Il passait ses journées à admirer les sculptures de marbre dont Rome est parsemée. Il n'y avait que lui qui fût en mesure de lire les inscriptions antiques. Il vulgarisait toute écriture ancienne. [p. 105] Il interprétait correctement toutes ces figures de marbre. Ah ! Il disait tellement souvent : « Où sont donc ces bons Romains ? Où est leur si haute justice ? Si j'avais pu vivre à leur époque ! » C'était un bel homme et sur ses lèvres se dessinait toujours un sourire en quelque sorte rêveur. Il était notaire.

Il advint que l'un de ses frères fut tué et sa mort ne fut pas vengée. Il ne put l'aider. Il pensa longuement à venger le sang de son frère. Il songea longuement à redresser la ville de Rome qui était mal gouvernée. Il eut la chance d'être envoyé à Avignon comme ambassadeur auprès du pape Clément par les treize Prud'hommes[46] de Rome. Son discours fut si remarquable et si beau que le pape Clément fut immédiatement séduit. Le pape Clément admira beaucoup le beau style de la langue de Cola. Chaque jour il voulut le voir. Alors Cola s'étendit sur le fait que les barons de Rome étaient des voleurs de grand chemin : ils se faisaient

46. Il s'agit de la magistrature populaire instaurée en 1342 pour gouverner Rome.

complices des homicides, des vols, des adultères, de toutes sortes de maux ; ils voulaient que leur cité soit étendue à terre là, désolée. Il monta le pape contre les puissants. Ensuite, à l'instigation de monseigneur le cardinal Giovanni Colonna, il connut une telle disgrâce, une telle pauvreté, une telle misère physique que c'était tout comme se trouver à l'hospice. À demi vêtu, il se tenait en plein soleil, telle une couleuvre. Celui qui l'avait poussé à terre le releva : monseigneur Giovanni Colonna le reconduisit devant le pape. Revenu en grâce, il fut nommé notaire de la Chambre [capitoline] de Rome et acquit en abondance grâces et bénéfices. Il revint à Rome très content[47] ; il ruminait entre ses dents, menaçant. Après qu'il fût revenu de la cour [d'Avignon], il commença à exercer son office dans les règles. Et il voyait et il connaissait bien les voleries des chiens du Capitole, la cruauté et l'injustice des puissants. Il voyait en danger une si grande Commune sans qu'il se trouvât un seul bon citoyen pour l'aider. C'est pourquoi, un jour, il se leva brusquement dans la Cour de justice où se trouvaient tous les conseillers et leur dit : « Vous n'êtes pas de bons citoyens, vous qui rongez le sang des pauvres gens et qui ne voulez pas les aider ». [p. 106] Puis il admonesta les officiers et les recteurs afin qu'ils veillent au bon état de leur cité de Rome. Quand son discours fleuri fut terminé, l'un des partisans des Colonna se leva – il avait pour nom Antreuozzo de Normanno et était alors camerlingue – et il lui donna une gifle retentissante. Puis un autre se leva, qui était scribe au Sénat – il s'appelait Tomao de Fortifiocca – et il lui adressa un geste de raillerie. Telle fut la fin de son discours.

Une seconde fois Cola admonesta les recteurs et le peuple, afin qu'ils agissent bien, par une allégorie qu'il fit peindre sur le palais du Capitole, face au marché. Sur la paroi extérieure, située au-dessus de la Chambre capitoline, il fit peindre une fresque allégorique de cette manière. Une mer immense était peinte, agitée par des vagues horribles, déchaînée. Au milieu de cette mer se trouvait un navire en train de couler, sans gouvernail, sans voile. Sur ce navire, qui était près de couler, se trouvait une femme veuve, vêtue de noir, ceinte d'une ceinture de deuil, au vêtement déchiré sur la poitrine, les cheveux lacérés, comme si elle voulait pleurer. Elle était à genoux, croisant ses mains recroquevillées sur la poitrine en demandant pitié, priant pour que ce danger n'existât pas. Au-dessus, une inscription disait : « Celle-ci est Rome ». Autour du navire, dans la partie inférieure, dans l'eau, il y avait quatre autres navires coulés, dont les voiles étaient tombées, les mâts brisés, les gouvernails perdus. Dans chacun d'eux se trouvait une femme noyée, morte. La première se nommait Babylone, la seconde Carthage, la troisième Troie et la quatrième Jérusalem. Une inscription disait : « À cause de l'injustice, ces villes ont sombré et furent réduites à néant ». Un phylactère sortait parmi ces femmes mortes disant : « Au-dessus de toute seigneurie tu fus en haut lieu / Maintenant nous attendons là que tu te

47. Ce retour se situe au milieu de l'année 1344.

rompes ». Du côté gauche se trouvaient deux îles. Dans l'une d'elles, une femme honteuse était assise et le phylactère disait : « Celle-ci est l'Italie ». Elle parlait et disait [p. 107] : « Tu ôtas le pouvoir à toute terre / et tins moi seule comme sœur ».

Dans l'autre île se trouvaient quatre femmes, les mains sur les joues et sur les genoux en signe de grande tristesse, qui disaient : « De toute vertu tu fus accompagnée / Désormais dans la mer tu es abandonnée ». Elles représentaient les quatre vertus cardinales, Tempérance, Justice, Prudence et Force. Dans la partie droite, il y avait une petite île. Sur celle-ci se trouvait une femme agenouillée, les mains tendues vers le ciel en oraison, vêtue de blanc. Elle s'appelait Foi Chrétienne. Le vers la concernant disait : « Ô Très Haut Père, mon duc et seigneur, / Si Rome périt, où irai-je ? ».

Sur le côté droit, dans la partie supérieure se trouvaient quatre ordres d'animaux variés avec des ailes, tenant une corne à la bouche, et ils soufflaient comme s'ils étaient les vents déchaînant la mer, et ils essayaient de faire en sorte que le navire coule. Dans le premier ordre se trouvaient des lions, des loups et des ours. L'inscription disait : « Ceux-ci sont les barons, mauvais recteurs ». Au second ordre se trouvaient des chiens, des porcs et des chevreuils. L'inscription disait : « Ceux-ci sont les mauvais conseillers qui suivent les nobles ». Dans le troisième ordre se trouvaient de vieux moutons, des dragons et des goupils. L'inscription disait : « Ceux-ci sont les faux officiers, juges et notaires ». Dans le quatrième ordre se trouvaient des lièvres, des chats, des chèvres et des singes. L'inscription disait : « Ceux-ci sont les populaires, larrons, homicides, adultères et spoliateurs ». Dans la partie supérieure se trouvait le ciel. Au milieu se trouvait la Majesté divine comme au Jugement dernier. Deux épées lui sortaient de part et d'autre de la bouche. D'un côté se trouvait saint Pierre, de l'autre saint Paul en oraison. Quand les gens virent cette allégorie avec un tel aspect, ils furent ébahis.

Lorsque Cola di Rienzo écrivait, il ne se servait pas d'une plume d'oie ; au contraire, sa plume était de fin argent. Il disait que la noblesse de sa charge était telle que [p. 108] la plume devait être d'argent. Peu de temps s'écoula avant qu'il n'admoneste le peuple avec un beau discours en vulgaire qu'il prononça à Saint-Jean-de-Latran. Derrière le chœur, sur le mur, il fit clouer une grande et magnifique plaque de métal sur laquelle se trouvaient des lettres antiques, que personne ne savait lire et interpréter à part lui-même. Autour de cette plaque, il fit peindre des personnages, comment le sénat romain concéda l'autorité à l'empereur Vespasien. Là, au milieu de l'église, il fit aménager avec des planches un lieu destiné aux réunions et il fit faire des gradins de bois assez hauts pour s'asseoir. Il fit mettre des tapis et des tentures pour décorer. Il réunit [en ce lieu] de nombreux puissants de Rome, parmi lesquels se trouvèrent Stefano Colonna et Giovanni Colonna, son fils, qui était parmi les plus expérimentés et les plus magnifiques de Rome. Il y eut aussi de nombreux hommes sages, juges et décrétalistes, et de nom-

breuses autres personnes dotées d'autorité. Cola di Rienzo monta en chaire au milieu de tous ces gens prestigieux. Il était vêtu d'une soubreveste, d'une cape à l'allemande et d'un capuchon de fin tissu blanc descendant sur les joues. Sur la tête, il avait un chapeau blanc. Sur le pourtour du chapeau, il y avait des couronnes d'or, celle qui se trouvait devant étant ouverte en son milieu. Sur la partie supérieure du chapeau, il y avait une épée d'argent nue dont la lame fendait la couronne, la partageant en son milieu. Il monta en chaire avec audace. Le silence s'étant fait, il fit son beau discours, bien dit, et expliqua que Rome gisait à terre, abattue, et que la ville ne pouvait voir où elle était tombée car les yeux lui avaient été ôtés de la tête. Les yeux étaient le pape et l'empereur, que Rome avait perdus à cause de l'iniquité de ses propres citoyens. Puis il dit : « Voyez quelle était la magnificence du Sénat qui conférait son autorité à l'Empire ». Puis il fit lire un parchemin sur lequel se trouvaient les chapitres par lesquels le peuple romain conféra l'autorité à l'empereur Vespasien. [...]

[p. 109] Sur la façade de Sant'Angelo in Pescheria, lieu célèbre pour tout le [p. 110] monde, il fit peindre une figure ainsi faite. Dans le coin de la partie gauche, il y avait un feu très ardent dont la fumée et les flammes s'étiraient jusqu'au ciel. Dans ce feu, il y avait beaucoup de gens du peuple et de rois, dont certains semblaient y avoir été jetés vifs et d'autres morts. Une femme très vieille se tenait aussi dans les mêmes flammes et, à cause de la grande chaleur, les deux tiers de cette vieille étaient noircis, le troisième tiers restant était indemne. Du côté droit, dans l'autre coin, il y avait une église avec un clocher très élevé et de cette église sortait un ange armé, vêtu de blanc. Sa cape était d'étoffe rouge vermeil. Il tenait dans la main une épée nue. Il prenait cette vieille femme par la main de sa main gauche parce qu'il voulait la sauver du danger. En haut du clocher se trouvaient saint Pierre et saint Paul venant du ciel et ils disaient ceci : « Ange, ange, porte secours à notre hôtesse ! ». Et puis il y avait de nombreux faucons peints comme s'ils tombaient du ciel et ils tombaient morts au milieu de ces flammes très ardentes. Et encore dans la hauteur du ciel, il y avait une belle colombe blanche qui tenait en son bec une couronne de myrte et elle la donnait à un petit oiseau, petit comme un moineau, et ensuite elle chassait les faucons du ciel. Ce petit oiseau portait la couronne et la posait sur la tête de la vieille femme. Sous ces représentations se trouvait cette inscription : « Vient le temps de la grande Justice et elle se tait jusqu'au bon moment »[48]. La foule accourait à Sant'Angelo pour regarder ces peintures. Beaucoup disaient que c'était inutile et se moquaient. D'autres disaient : « C'est avec bien autre chose que des images que l'on pourrait redresser la situation de Rome ! ». D'aucuns disaient encore : « C'est une grande chose et elle a une grande signification ! ». Il [Cola] prédit aussi le salut [de Rome] de cette manière là. Il [Cola] écrivit une pancarte, qu'il accrocha sur la porte de San Giorgio

48. *Eccl.* 20, 7 : *Homo sapiens tacebit usque ad tempus.*

in Velabro. La pancarte disait ceci : « Sous peu, les Romains reviendront à leur bon gouvernement de jadis ». Cet écrit fut affiché [p. 111] le premier jour du carême sur la porte de San Giorgio in Velabro (chap. 18, p. 104-111)[49].

Anonimo romano. Jubilé du cinquantenaire à Rome et retour du roi de Hongrie à Rome et en Pouille

On était dans le cours de l'année du Seigneur 1350, quand le pape Clément concéda aux Romains l'indulgence générale de la peine et de la faute pour un an. Cette année-là donc, sans empêchement aucun, toute la Chrétienté vint à Rome. À cette indulgence vint le cardinal de Boulogne-sur-Mer, légat de Lombardie et il y eut monseigneur Annibaldo de Ceccano, cardinal-légat à Rome pour le pape, [nommé] pour corriger le peuple et pour le service des pèlerins. Ce cardinal-légat, ayant constitué son escorte, parti d'Avignon, descendait en Lombardie. Monseigneur Giovanni Visconti, archevêque de Milan, tyran de Lombardie, sortit à sa rencontre pour l'honorer. Cinq destriers couverts d'écarlate, conduits par la bride, allaient devant l'archevêque. Quand le légat vit cela, il resta stupéfait et dit : « Archevêque, quelle pompe, quelle vanité est-ce là ? ». L'archevêque répondit et dit : « Légat, ce n'est pas pour la pompe mais c'est que je veux que le saint père sache qu'il a à son service un petit clerc qui a quelques moyens ». Pour l'archevêque, il était impossible d'avoir ces destriers, mais c'étaient les gros chevaux des connétables qu'il avait lancés dans la ville.

Après que le légat, monseigneur Annibaldo, fut arrivé à Rome, il s'installa dans le palais du pape et commença à s'occuper de la situation à Rome et de l'état des pèlerins. Monseigneur Annibaldo avait quatre caractéristiques qui ne sont pas dignes de louange ; la première : il était de Campanie ; la deuxième : il était bigle ; la troisième : il se gonflait beaucoup, plein de vanité. De la quatrième je ne veux pas parler. À peine arrivé à Rome, le cardinal se fâcha avec les Romains de la manière suivante. Il avait un chameau qu'il tenait avec les mulets pour les transports. Les gens allèrent un jour voir ce chameau dans l'enclos au pied du palais. Il se forme autour du palais une grande masse de gens désœuvrés. Qui le regarde, qui lui touche le poil, qui la tête, qui les couilles. Et ils le chevauchaient. Maintenant ils veulent le faire avancer. Grands sont les cris, grande est l'agitation. Un domestique du légat se trouvait là. Ce débordement l'inquiéta, il reprenait les gens. Aux réprimandes il ajouta les menaces. Il chassa tout le monde hors de l'enclos. Les gens ne voulurent plus entendre. Ils prennent des pierres plein les mains, cassent la barrière de l'enclos et courent après le malheureux domestique. Ils jetaient des pierres sur le palais. Ils criaient comme on crie « au patarin »[50]. À ces bruits, les gens accourent avec des bâtons et des

49. La chronique de l'Anonimo romano est traduite d'après l'édition citée à la note 7.

50. Cri lancé pour ameuter la foule contre les hérétiques.

barres. De la place Saint-Pierre arrivent ceux de Portica, armés de toutes sortes d'armes, pièces d'acier, écus, pansières, boucliers, arbalètes. Au palais, on livre grand combat. La porte était fermée, l'agitation était terrible. Les pierres pleuvaient, flèches et lances, lancées comme l'eau par le vent. On crut même qu'ils voulaient de force enlever la forteresse. Quand le légat entendit cela, il s'étonna et il eut peur. Il se tenait en haut, sur le balcon. Il voyait tout d'en haut. Il ne comprenait pas ce qui arrivait. Il se prenait la tête dans les mains et disait : « Qu'est-ce que ça veut dire ? Qu'est-ce que j'ai fait ? Pourquoi m'attaque-t-on ainsi ? Voici comment vous les Romains vous donnez au saint père envie de venir à Rome. En ce lieu le pape ne serait pas seigneur, il ne serait même pas archiprêtre. Je ne croyais pas venir pour batailler. Les Romains joignent extrême pauvreté à grand orgueil ». Il tendait la main comme pour faire cesser la grande fureur. À la fin, frère Gianni de Lucques, surintendant de Santo Spirito, accourut et ramena au calme les citoyens insensés. Chacun rentra chez soi. Le cardinal eut grand peur. Il aurait préféré être à Avignon.

Ce légat fit des choses remarquables. Il suspendit à Saint-Pierre ces deux belles tentures qui sont du côté du chœur et il en donna une à Saint-Jean et une à Sainte-Marie-Majeure. Il voulut visiter le trésor de Saint-Pierre. Il donnait absolution et pénitence à des provinces et des villes, à des princes et à tout. Il punit les pénitenciers, cassa certains et les mit en prison. Il fit des chevaliers, distribua des dignités et des offices. Il augmentait et diminuait le nombre des jours. Ici il concédait la réduction de quinze à un jour à cause de la foule qui remplissait Rome car, s'il ne l'avait pas fait, Rome n'aurait pas pu tenir davantage. Il disait la messe pontificale avec tout le cérémonial comme le pape. Il venait à l'église et rentrait au palais au son des trompettes d'argent.

Le légat voulut faire le parcours quinze jours et racheter son âme comme les autres, mais vois ce qui arriva. Un jour, après avoir dit la messe, le légat chevauchait sur le parcours. Il partit de Saint-Pierre pour se rendre à Saint-Paul. Alors qu'il passait par la rue qui va des Arméniens à Santo Spirito, en ce lieu qui est à mi-chemin entre San Lorenzo dei Pesci et Sant'Angelo delle Scale[51], aussitôt, d'une maisonnette par la petite fenêtre de l'Incarcerata au flanc de San Lorenzo, jaillirent deux flèches, qui avaient été lancées pour tuer le légat. L'une ne le toucha pas et se perdit en l'air ; l'autre frappa au-dessus de lui son chapeau et se planta dedans. D'un tel présent le cardinal resta stupéfait. Son escorte s'arrêta et lui porta secours. On serra la protection autour de lui. La rumeur est grande : « prends, prends ». Cours de ci, cours de là, pour trouver celui qui avait voulu tuer le cardinal. Ils se précipitèrent dans la petite maison d'où étaient parties les flèches. La maison avait une porte derrière, une porte dérobée. Par cette porte, les tireurs s'étaient échappés, abandonnant les arbalètes. Ils se mêlèrent avec la foule dense des pèlerins et ne furent pas reconnus. Dans la maison, on ne trouva

51. Deux églises très proches de Saint-Pierre.

personne. Deux arbalètes furent trouvées dehors. La maison fut rasée au sol. « Le juste pour le pécheur[52] », le prêtre fut pris et mis à la torture ; jamais il ne dit qui étaient les arbalétriers. Alors le légat rentra chez lui.

Homme de pompe, qui cherchait la gloire, il voyait qu'il n'était pas reconnu. Il crevait de douleur. Il était enflammé. Il ne trouvait pas le repos. Il battait des mains et disait : « Où suis-je venu ? Dans une Rome en ruines. Je préfèrerais être petit curé à Avignon que grand prélat à Rome. Ils m'ont attaqué chez moi au palais. Puis ils m'ont tiré des flèches. Je ne sais pas de quoi ils veulent se venger ». Ce disant, il ne réussissait pas à apaiser sa colère. Il fit grande recherche des malfaiteurs mais jamais il ne put trouver qui c'était. Il pensa et crut fermement que c'était le tribun Cola di Rienzo. Il n'accusa personne d'autre. Alors, pour que le pape le prenne en pitié, il écrivit des lettres à la cour du saint père, où il racontait ses malheurs, comment on l'avait attaqué, comment on lui avait tiré des flèches dans l'intention de le tuer. Et dans la lettre il mit la flèche. Puis pour punir l'offense, il émit une terrible sentence de malédiction contre qui avait péché contre lui. Il maudit et excommunia Cola di Rienzo avec ses complices, l'appelant patarin et fou, il abolit tout ce qu'il avait fait et lui appliqua toutes les malédictions possibles. Il priva les coupables de leurs offices et bénéfices et dignités, il leur retira l'eau et le feu. Il ne négligea rien pour confondre ses ennemis. Maître de droit canon, il savait mesurer la peine à la dimension de l'erreur. À partir de ce moment-là, le légat porta toujours sous son chapeau une calotte de fer et il endossait, sous son manteau, une bonne cuirasse.

Se trouvait présent à Rome à ce moment-là le cardinal de San Crisogono, un français, grand prélat, grand baron. Il alla chez monseigneur Annibaldo. Pour le consoler, il dit ces mots : « Si quelqu'un voulait redresser Rome, il faudrait qu'il la détruise, puis qu'il la reconstruise à neuf ». Ceci dit, il tourna les talons (chap. 23, p. 157-160).

Les Vitae de Clément VI. Extraits

Première Vie (écrite par un dominicain méridional anonyme)

De même, à la même époque (1343), le dit pape, à la supplique instante des Romains, qui lui avaient envoyé à cette fin leurs émissaires, changea la date du jubilé qui aurait lieu désormais tous les cinquante ans, alors qu'il se tenait, selon ce qu'avait ordonné le pape Boniface VIII, tous les cent ans. Il voulut et ordonna que les visiteurs des apôtres Pierre et Paul, pour cette cinquantième année qu'il voulut être désormais celle du jubilé, eussent indulgence plénière de leurs péchés, aux mesures et conditions qui se trouvent dans la dite ordonnance de Boniface (*Vitae Paparum Avenionensium*, I, p. 245).

[...]

52. En latin dans le texte.

En cette même année (1350), que le dit pape avait fixée pour celle du jubilé, un très grand afflux de pèlerins convergea vers Rome pour obtenir l'indulgence plénière, qui était le motif principal de ce pèlerinage. Cependant ils furent nombreux à être détroussés par des pillards, des voleurs et des pirates durant le trajet, tant terrestre que maritime, et à subir d'autres préjudices de toute sorte. C'est pourquoi beaucoup d'entre eux, voulant prendre leurs précautions, firent le dit pèlerinage sous un déguisement et l'accomplirent avec bonheur par la grâce de Dieu, mettant en pratique ce distique :

> « Pour aller sain et sauf à Rome en froc laïc,
> J'eus bien droit de laisser mes cheveux s'allonger. »
> (*VPA*, I, p. 253-254)[53]

Troisième Vie (Jean La Porte d'Annonay)

À ce souverain pontife cher à tous comme à Dieu, tous les rois de la terre, les cités et les peuples envoient des délégations d'une grande solennité, qu'éclipsa encore celle adressée par le peuple romain. C'était dix-huit de leurs citoyens, six de chaque état de la Ville, les grands, les moyens et les petits, qui, parmi plusieurs requêtes, en exposèrent trois en particulier. Premièrement, qu'il daignât accepter bénignement le sénat, le capitanat et autres offices de la Ville, à titre viager, non en tant que souverain pontife, mais comme le seigneur Pierre Roger, par l'intermédiaire de leurs procurateurs et de leur syndic. Deuxièmement, qu'il voulût visiter la cité romaine et la sacrosainte église du Latran, mère de toutes les églises de la Ville et de l'Univers, et le premier et propre siège du pape, depuis si longtemps, ô honte, privée de son titulaire, ou bien plutôt de la vision de son époux. Troisièmement, attendu que, de par sa fragilité, rare est l'être humain qui puisse atteindre sa centième année, terme que le seigneur pape Boniface VIII fixa aux pèlerins visitant la dite cité et les églises des saints apôtres Pierre et Paul pendant un certain nombre de jours pour obtenir la rémission de tous les péchés ; que le pape daignât modifier les termes de cette rémission, ou réduire ce délai à cinquante ans. À ces trois demandes, qui furent présentées par trois des ambassadeurs, à savoir Sa Magnificence Stefano Colonna, illustre sénateur de la Ville, le vénérable Francesco Orsini, et le noble Lelius Petri Stephani de Thosetis, syndic de la Ville et maître portier dudit pape, fait spécialement procurateur auprès de lui par le dit peuple, lesquelles demandes ils exposèrent avec plus que de l'élégance. Le dit pape répondit au bout de deux mois avec beaucoup de bienveillance, à l'exception de son voyage à Rome, qu'il ajourna, ou plutôt refusa sous le couvert de raisons multiples et spécieuses. Pour les offices de la Ville, il les accepta sous réserve qu'ils ne portassent pas préjudice

53. Les *Vies* de Clément VI sont traduites d'après l'édition citée plus haut, note 30.

à l'Église. Il ne pouvait pas, pour lors, se rendre à Rome, bien malgré lui, disait-il, et se réservait donc pour un temps meilleur. Il réservait sa venue à la Ville, qui était pour l'instant impossible même s'il le voulait, selon ce qu'il affirmait, à un temps où elle serait possible. Il ordonna fermement et pour toujours le cinquantenaire, maintenant et pour les temps qui viendraient, par cette décrétale que le pape a depuis rendue publique et édictée, et qui commence par *Unigenitus Dei Filius* ; comment son sermon, dont le thème fut celui de l'épître aux Romains, à partir de *Desidero vos, etc.* jusqu'à *fidem vestram et meam* inclusivement, lui fut prétexte et occasion de se vaincre et surpasser en verve éloquente et science profonde, en abondance et en clémence, qui désire l'examiner le pourra bien savoir.

Peu de temps après, si bien que la même décrétale embrasse également cette disposition, le seigneur pape inclut son siège, l'église du Latran, dans une même indulgence avec les églises des Apôtres, et il la rehaussa d'un privilège plénier de rémission concernant tous les péchés à l'intention des visiteurs du jubilé cinquantennal, et honora magnifiquement les dits ambassadeurs de multiples dons (*VPA*, I, p. 278-279).

Quatrième Vie (écrite par un Romain)

Alors il concéda sur les instances des Romains que, tout comme Boniface VIII leur avait concédé tous les cent ans indulgence plénière et rémission des péchés à qui visiterait les apôtres Pierre et Paul, ils obtiendraient la même chose tous les cinquante ans révolus (*VPA*, I, p. 290).

Cinquième Vie (Pierre de Herenthals)

L'an 1350 fut institué et ordonné par le pape année jubilaire à Rome comme le lieu le plus digne, dans lequel, ainsi que le dit le bienheureux Grégoire, plus de six mille corps saints reposent pour chaque jour de l'année, comme le pape Clément l'affirme dans le prologue du jubilé qui commence ainsi : *Ad Memoriam.* Alors le pape Clément délivra aux Romains la bulle du jubilé en laquelle, du consentement de ses frères cardinaux qui portent les clés de la céleste Église, sont octroyés miséricordieusement quarante ans d'indulgence à tous et à chacun qui entendront et liront pour la première fois la bulle qui suit (*VPA*, I, p. 299).

[...]

Cette même année ayant été instituée et proclamée comme dit plus haut par toute la Chrétienté, un peuple innombrable des deux sexes se dirigea par troupes vers la cité romaine pour rechercher et obtenir les susdites indulgences. Il y en eut une telle foule que, comme un certain pèlerin romain, homme de foi, me l'a raconté, on pouvait compter chaque jour jusqu'à cinq mille pèlerins entrant dans Rome ou en sortant cette année-là (*VPA*, I, p. 302-303).

Vie (Werner de Hasselbecke)

En cette même année (1343), au mois de janvier, le pape susnommé, en présence des ambassadeurs des Romains, concéda l'indulgence plénière à tous ceux qui visiteraient la Ville l'année 1350 ; et il institua pour cette année précise un jubilé à perpétuité. Boniface VIII en avait jadis fixé le délai à cent ans ; il le réduisit à cinquante (*VPA*, I, p. 544).

C'est cette même année jubilaire, instituée par le susdit pape Clément, pendant laquelle une foule innombrable de nations et de langues diverses vint à Rome pour acquérir l'indulgence plénière de ses péchés, accordée à ceux qui visiteraient durant cette même année-là cette ville et ses cinq églises patriarcales (*VPA*, I, p. 548).

Étienne Anheim, UFR de Sciences sociales et Humanités, Université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines, 47, boulevard Vauban, F-78047 Guyancourt Cedex

Isabelle Heullant-Donat, Département d'histoire, Université de Paris X-Nanterre, 200, avenue de la République, F-92000 Nanterre

Emmanuelle Lopez, Département de documentation, Université de Paris VIII-Vincennes, 2, avenue de la Liberté, F-93526 Saint-Denis Cedex 02

Odile Redon, Département d'histoire, Université de Paris VIII-Vincennes, 2, avenue de la Liberté, F-93526 Saint-Denis Cedex 02

Rome et les jubilés du XIVe siècle : histoires immédiates

Les historiens contemporains des jubilés de 1300 et de 1350 ont porté un regard sur l'événement et sur Rome, la ville où se rendaient les pèlerins désireux de bénéficier de l'indulgence générale. Trois observatoires ont été retenus pour constituer le dossier : Florence avec la *Nuova Cronica* de Giovanni Villani et la *Cronica* de son frère Matteo, Rome, illustrée par son unique chroniqueur, l'Anonimo romano, puis Avignon, où réside le pape du second jubilé, dont les *Vies* commentent le difficile rapport avec Rome et l'absence au jubilé. La primauté a été donnée aux textes mêmes, qui sont ici présentés et traduits. Ils montrent à l'évidence l'attraction exercée sur les lointains fidèles par Rome et par l'indulgence générale, le désintérêt de la cour d'Avignon et l'attitude ambiguë des Romains, plus soucieux de leurs affaires et de la vie politique de la cité que des bénéfices spirituels du jubilé.

Chronique – commune de Rome – justice – sécurité – profit

Rome and the jubilees in the Fourteenth Century : An Immediate History

Contemporary historians of the jubilees of 1300 and 1350 have given an account of the event, and of the life of Rome, the city where pilgrims flocked, desirous of obtaining the plenary indulgence. Three points of observation have been retained : Florence, with the *Nuova Cronaca* by Giovanni Villani and the *Cronaca* by Matteo, his brother ; Rome, illustrated by its sole chronicler Anonimo Romano ; Avignon, residence of the pope during the second jubilee, whose *Vitae* comments on the difficult relationship with Rome and on the pope's absence at the jubilee. The authors have given all their attention to the texts themselves, presented and translated here. These reveal the attraction Rome and the indulgence exercised on the Christian West, the lack of interest shown by the court of Avignon, and the ambiguous attitude of the Romans, more concerned with business and city politics than with the spiritual benefits of the jubilee.

Chronicle – Roman commune – justice – security – profit

Médiévales 40, printemps 2001, p. 83-100

Julia M. H. SMITH

L'ACCÈS DES FEMMES AUX SAINTES RELIQUES DURANT LE HAUT MOYEN ÂGE*

Adrevald de Fleury raconte comment l'abbé Boson de Fleury, rendant visite à Hilduin abbé de Saint-Denis entre 827 et 840, lui demanda et obtint de lui des reliques des saints patrons de Saint-Denis (Denis, Rustique et Eleuthère), ainsi que des reliques de saint Sébastien récemment acquises par Hilduin. Sur la route du retour, alors que Boson se trouvait entre Paris et Orléans, une foule d'hommes et de femmes accourut pour escorter les reliques, dans l'attente de miracles. Une fois qu'ils furent arrivés à Fleury, on déposa les reliques dans le monastère, mais la foule dut rester à l'extérieur de la clôture. Adrevald explique que « suivant les anciennes autorités, les femmes ne pouvaient en aucune circonstance franchir la clôture extérieure du monastère[1] ». De fait, la politique monastique menée à partir du début du IXe siècle suppose de règlementer strictement l'accès des laïcs au monde du cloître ; à cette première restriction, un nombre considérable de monastères du IXe siècle (mais pas tous) en ajoute une autre interdisant aux femmes d'accéder aux sanctuaires contenant des reliques et leur laissant le soin de trouver leur propre façon de vénérer les saints sans s'approcher de leur tombeau.

Contrairement à ce qu'on pourrait penser à première vue, ce n'est pas là une marque de misogynie des clercs carolingiens. À Fleury comme ailleurs, on invoquait souvent, pour justifier l'exclusion des femmes, les coutumes monastiques anciennes et la nécessaire continuité avec les pratiques du passé. J'aimerais montrer qu'il ne s'agissait pas d'une vaine rhétorique destinée à masquer un changement malvenu. Pour comprendre le dilemme d'un abbé carolingien confronté à des

* Je tiens à exprimer ma profonde reconnaissance à S. LEBECQ et à D. IOGNA-PRAT qui ont assuré la traduction française de cet article.

1. ADREVALD DE FLEURY, *Miracula sancti Benedicti*, I, 28, E. DE CERTAIN éd., *Les Miracles de saint Benoît écrits par Adrevald, Aimoin, André, Raoul Tortaire et Hugues de Sainte-Marie, moines de Fleury*, Paris, 1858, p. 63-65. Pour une présentation des circonstances entourant ce don de reliques et ses relations possibles avec le règlement d'un conflit, voir Th. HEAD, *Hagiography and the Cult of Saints : The Diocese of Orleans 800-1200*, Cambridge, 1990, p. 46.

foules de femmes désireuses d'être admises dans son abbaye, on doit se tourner vers l'histoire de deux institutions d'origine tout à fait différente : le culte des saintes reliques, d'une part, et la pratique du monachisme cloîtré, d'autre part. Les historiens de l'Antiquité tardive ont l'habitude de les traiter différemment, mais si nous nous penchons sur le point où se croisent ces deux pratiques, nous comprendrons mieux comment les femmes du IXe siècle ont pu être exclues du sanctuaire de certains saints, et quelles stratégies les clercs ont imaginé pour leur permettre d'obtenir malgré tout le patronage de ces saints. Ce faisant, nous verrons en quoi le culte des saints du haut Moyen Âge différait de celui de l'Antiquité tardive.

La tradition martinienne d'ouverture

Deux questions fondamentales sont au cœur de cette discussion. Dans quel type d'église trouvait-on des reliques ? Jusqu'à quel point les communautés monastiques d'hommes cherchèrent-elles à réduire les contacts avec les individus du sexe opposé ? Mon examen partira de Grégoire de Tours et des églises martiniennes dont il a beaucoup parlé, parce que le culte de saint Martin a souvent été considéré comme le paradigme du culte des reliques dans la Gaule paléo-chrétienne[2]. Des trois principaux centres du culte martinien, deux se trouvent dans le diocèse de Tours, c'est-à-dire Marmoutier et la basilique funéraire de Martin à Tours. Le troisième, Ligugé, se trouve dans le diocèse voisin de Poitiers. Le culte de Martin s'est d'abord focalisé sur sa tombe, donc dans une basilique suburbaine toute proche des murs antiques de Tours[3] ; cette dernière était desservie par un collège de clercs séculiers dépendant de l'évêque, exactement comme dans d'autres basiliques funéraires suburbaines : Saint-Denis près de Paris, Saint-Aignan à Orléans, Saint-Remi à Reims. L'usage du titre d'*abbas* pour désigner le chef de ces établissements ne doit pas nous induire en erreur et nous

2. Dans l'immense bibliographie relative au culte de saint Martin, une influence sans égale a été exercée par les travaux de P. Brown, *The Cult of the Saints : its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, 1981 (*Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, 1984) et « Relics and Social Status in the Age of Gregory of Tours », dans Id., *Society and the Holy in Late Antiquity*, Chicago, 1982, p. 222-250 [« Reliques et statut social au temps de Grégoire de Tours », dans Id., *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, 1985, p. 171-198]. Voir aussi désormais R. van Dam, *Saints and their Miracles in Late Antique Gaul*, Princeton, 1993, spéc. les chap. 1-2, et P. A. Hayward, « Demystifying the role of sanctity in western Christendom », dans *The Cult of Saints in Late Antiquity and the early Middle Ages*, J. Howard-Johnston, P. A. Hayward éd., Oxford, 1999, p. 115-142.

3. Pour une description détaillée de la châsse et de la basilique qui l'abrite, voir J. Crook, *The Architectural Setting of the Cult of Saints in the early Christian West, c. 300-1200*, Oxford, 2000, p. 70-71, ainsi que R. van Dam, *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, Berkeley, 1985, p. 231-232 et 241-245.

amener à considérer qu'il s'agissait de sanctuaires monastiques[4]. En tant que basiliques épiscopales, les grands sanctuaires à reliques de la Gaule des Ve-VIe siècles étaient accessibles à tous, riches et pauvres, personnes de sexe masculin ou féminin[5]. Le cas de Tours n'était en rien exceptionnel, et Grégoire y montre dans leurs exercices de dévotion aussi bien des femmes et des jeunes filles que des hommes et des garçons[6]. Le contrôle que Grégoire a exercé sur la tombe de Martin a rendu possible une forte identification du saint et de l'évêque qui lui a permis d'exprimer ses préoccupations pastorales envers les laïcs en enregistrant les miracles dont ces derniers étaient bénéficiaires. En bref, comme le montre bien l'exemple de Saint-Martin, le culte des reliques dans l'Antiquité tardive estompait les distinctions entre clercs et laïcs, riches et pauvres, mais aussi hommes et femmes.

Marmoutier et Ligugé étaient, eux, des monastères. Mais les pratiques ascétiques de Martin lui-même n'avaient pas exclu le contact avec les femmes quand il le fallait, et ses successeurs ont respecté cette tradition[7]. Les femmes étaient admises dans l'abbatiale de Ligugé ; Grégoire rapporte la guérison d'une femme à l'endroit même où Martin avait réalisé son premier miracle[8]. Aux Ve et VIe siècles, Marmoutier ne semble pas avoir été un sanctuaire recherché pour des guérisons miraculeuses, mais plutôt un lieu de pèlerinage et de prière. En particulier, la liturgie stationnale du dimanche de Pâques impliquait pour les Tourangeaux une visite à Marmoutier ; il est donc probable que les femmes avaient accès au monastère[9]. Pour autant qu'on puisse en juger d'après le témoignage de Grégoire, la tradition monastique martinienne ne dénia pas aux femmes l'accès aux lieux que la présence de Martin lui-même avait sanctifiés.

4. L. PIETRI, « Les abbés de basilique dans la Gaule du VIe siècle », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 68, 1983, p. 5-28.

5. Agaune peut représenter une exception. La basilique reliquaire a été refondée comme monastère en 515 et, suivant la *Vita Abbatum Agaunensium* (chap. 3), femmes et familles ont été refoulées à ce moment-là : *MGH, Scriptores Rerum Merovingicarum* (désormais cités *SRM*), VII, 32. Mais cette exclusion des femmes peut ne pas avoir duré longtemps, dans la mesure où Grégoire de Tours atteste que la mère d'un moine malade eut la possibilité d'entrer dans l'église pendant que les moines s'adonnaient à la *laus perennis* : GRÉGOIRE DE TOURS, *Liber in Gloria Martyrum*, chap. 75, *MGH, SRM*, I, p. 537-539.

6. Par exemple les femmes guéries sur la tombe de saint Martin ; voir GRÉGOIRE DE TOURS, *Libri de virtutibus sancti Martini episcopi*, II, 30, 31, 38, 54 et 56, *MGH, SRM*, I, p. 620, 622, 627-628.

7. C. STANCLIFFE, *St Martin and his Hagiographer : History and Miracle in Sulpicius Severus*, Oxford, 1983, p. 321-322.

8. GRÉGOIRE DE TOURS, *Libri de virtutibus sancti Martini episcopi*, IV, 30, *MGH, SRM*, I, p. 657.

9. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *De Vita S. Martini*, VI, 351-460, M. PETSCHENIG éd., « Paulini Petricordiae Carmina », dans *Poetae Christiani minores pars I, Corpus Scriptorum ecclesiasticarum latinorum* (désormais cités *CSEL*) 16, Vienne, 1888, p. 153-157 ; GRÉGOIRE DE TOURS, *Libri de virtutibus sancti Martini episcopi*, I, 2, II, 39, *MGH, SRM*, I, p. 588 et 623. Sur les processions pascales, voir R. VAN DAM, *Leadership*, *op. cit.*, n. 3, p. 249.

On peut penser que les usages de Marmoutier et de Ligugé eurent quelque influence sur d'autres diocèses de la Gaule du Centre-Ouest, puisque Grégoire a relevé la présence de femmes auprès d'autres saintes tombes situées en milieu monastique, ainsi sur celle de Patrocle, qui fut enterré en 577 dans le monastère qu'il avait fondé à Colombier dans le diocèse de Bourges, ou sur celle d'Aredius, qui fut enterré en 591 dans le monastère érigé sur son domaine familial du Limousin. Dans les deux cas, on évoque des exemples de guérison de femmes autant que d'hommes[10]. Pour Grégoire, la présence de femmes dans ces sanctuaires n'avait rien d'exceptionnel. Habitué à la fois aux conventions du monachisme martinien et à celles des basiliques funéraires épiscopales, il considérait qu'on pouvait aussi bien rencontrer des femmes que des hommes dans ces sanctuaires. La présence de femmes ne lui posait aucun problème, et il ne fit rien pour entraver l'exercice de leur dévotion. Pour lui, c'est la foi et non le sexe qui déterminait les bénéficiaires des miracles sur les saintes tombes de Touraine, d'Auvergne ou du nord de l'Aquitaine.

La fermeture monastique de tradition médiévale

Bien qu'on puisse penser que Grégoire faisait écho aux pratiques des régions dont il avait une connaissance immédiate et intime, on ne doit pas oublier que la tradition martinienne n'était qu'une des traditions monastiques de la Gaule, et on aurait tort de considérer que le témoignage de Grégoire reflète dans sa totalité le culte des saints dans l'Antiquité tardive. D'ailleurs, Grégoire lui-même savait qu'en d'autres régions de Gaule il pouvait y avoir une autre relation entre communautés monastiques, tombeaux des saints, et ouverture de leur accès aux laïcs. Une seule fois, il aborde la question de l'accès des femmes à une sainte tombe en Gaule, dans une région où la vie monastique et le culte des saints étaient organisés suivant des principes totalement différents : c'est quand il évoque les saints Lupicin et Romain, fondateurs des monastères masculins de Condat et Lauconne et du monastère féminin de La Balme, tous trois dans les hautes vallées du Jura.

> « Plus tard, lorsqu'ils furent devenus vieux et avancés en âge, Lupicin dit à son frère Romain : "Dis-moi, dans quel monastère veux-tu que l'on prépare ta tombe, afin que nous reposions ensemble ?" Il répondit : "Il est impossible que j'aie ma tombe dans un monastère, puisque l'accès en est interdit aux femmes. Tu sais que, malgré mon indignité et le manque de mérite de ma part, le Seigneur mon Dieu m'a accordé le don des guérisons, et que beaucoup de gens ont été arrachés à diverses maladies par l'impo-

10. Patrocle : GRÉGOIRE DE TOURS, *Liber vitae patrum*, IX, 3, et *Historiae*, V, 10 ; Aredius : *Historiae*, X, 29, *MGH, SRM*, I, p. 204-205, 522-525 et 704-705.

sition de ma main et par la puissance de la croix du Seigneur. Il y aura donc affluence à mon tombeau quand j'aurai quitté la lumière d'ici-bas. C'est pourquoi je demande à reposer loin du monastère". Voilà la raison pour laquelle, à sa mort, on l'ensevelit sur une petite colline à dix milles du monastère[11]. »

En fait, Romain allait être enterré dans une chapelle funéraire située à proximité de la porte de la communauté de sa sœur à La Balme[12].

Mais nous savons beaucoup plus sur Romain et Lupicin que ce que Grégoire a pu nous en dire. Romain, Lupicin et Oyend furent les trois premiers abbés de Condat et les personnages centraux de la *Vie des Pères du Jura*, une œuvre composée juste après la mort d'Oyend, entre 512 et 515, et dont Grégoire de Tours n'avait aucune connaissance[13]. Romain lui-même et l'auteur anonyme de la *Vita* ont subi l'influence de la culture monastique de Lérins. Romain avait reçu sa première formation monastique à Lyon, sous l'épiscopat d'Eucher, ancien moine de Lérins et auteur de deux ouvrages importants du monachisme lérinien, le *De contemptu mundi* et le *De laude eremi*[14]. Quant à l'auteur de la *Vie des Pères du Jura*, il a écrit ces œuvres, à la demande de Marinus, abbé de Lérins, comme guides de vie monastique à l'intention d'ermites établis à Agaune[15]. Or, dès que nous abordons la question de la spiritualité monastique et du culte des saints à Lérins, dans la vallée du Rhône et dans les montagnes du Jura, nous pénétrons dans une sphère culturelle totalement distincte de celle du monachisme martinien et des saintes tombes de Tours et de l'Aquitaine septentrionale. C'est dans cette sphère différente que nous trouverons l'origine des restrictions imposées à l'accès des femmes aux saintes reliques.

Depuis sa fondation vers 400/410, Lérins a développé une spiritualité généralement hostile à la thaumaturgie. Vivants ou morts, les thaumaturges n'y avaient pas leur place. Les premiers auteurs lériniens ont exprimé une véritable suspicion à l'égard des miracles, tout comme Cassien à Marseille[16]. L'île de Lérins n'est jamais devenue un centre

11. GRÉGOIRE DE TOURS, *Liber vitae patrum*, I, 6, *MGH, SRM*, I, p. 667-668.

12. *Vita Patrum Jurensium*, I, 25, 60-1, F. MARTINE éd., Paris, 1968 (*Sources chrétiennes*, 142), p. 266, 304-306.

13. *Ibid.*

14. F. PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich*, Munich, 1982, p. 66-69 ; I. WOOD, « A Prelude to Columbanus : the Monastic Achievement in the Burgundian Territories », dans *Columbanus and Merovingian Monasticism*, H. B. CLARKE, M. BRENNAN éd., Oxford, 1981 (*BAR International Series*, 113), p. 11.

15. *Vita Patrum Jurensium*, III, 26, *op. cit.*, n. 12, p. 432-434. Voir aussi F. MASAI, « La *Vita Patrum Iurensium* et les débuts du monachisme à Saint-Maurice d'Agaune », dans *Festschrift Bernhard Bischoff zu seinem 65. Geburtstag dargebracht*, J. AUTENRIETH, F. BRUNHÖZL éd., Stuttgart, 1971, p. 43-65.

16. S. PRICOCO, *L'Isola dei Santi*, Rome, 1978, p. 129-186 ; M. VAN UYTFANGHE, « La controverse biblique et patristique autour du miracle et ses répercussions sur l'hagiographie dans l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge latin », dans *Hagiographie, cultures et sociétés, IVe-XIIe siècles*, Paris, 1981, spéc. p. 212, 215 et 220.

de pèlerinage ou de dévotion aux reliques. À dire vrai, quand Césaire eut quitté Lérins et fut devenu évêque d'Arles, il accomplit parfois des miracles, mais leur contexte était toujours strictement pastoral, et il s'agissait pour lui de guérir ou d'exorciser des membres de sa congrégation. Son intérêt pour les saints était limité à leur exemplarité comme modèles de vie chrétienne et comme intercesseurs. Il ne fit rien pour promouvoir leur culte[17]. De plus, il ne jugea pas opportun de se faire enterrer dans une enceinte monastique, mais, comme Romain, dans une basilique funéraire qu'il avait fait élever pour le monastère féminin de sa sœur Cesaria[18].

Dans cet environnement méditerranéen, le culte des reliques à finalité thaumaturgique n'a jamais été mêlé au monachisme. Par ailleurs, le mode de vie ascétique refusait tout contact avec des personnes de sexe différent. Nous sommes redevables à Césaire lui-même du principe qui imposait la stricte fermeture des communautés monastiques, et il y a quelque raison de penser qu'il a été influencé en la matière par ses années de formation à Lérins. À preuve la *Regula ad Virgines*, qu'il a lui-même écrite en 534 pour Cesaria et ses religieuses, et qui cherchait à imposer la clôture la plus rigoureuse : les femmes qui rejoignaient la communauté devaient renoncer à tout contact avec le monde et ne quitter la clôture monastique que le jour où leur cadavre serait transporté dans l'église funéraire que Césaire lui-même avait fait construire pour elles un peu à l'écart. Quant au monde extérieur, il ne pouvait faire irruption dans la réclusion des nonnes. Certes, la ségrégation absolue des sexes était rendue impossible par la nécessité d'admettre, sous certaines conditions et sous un strict contrôle, l'entrée des hommes à l'intérieur de la clôture à des fins sacramentelles ou pour des travaux d'entretien[19]. Mais dans la vie monastique masculine, il n'y avait nulle place pour de semblables dérogations ; dans sa *Regula ad monachos* – adaptation pour les hommes de sa Règle pour les moniales – Césaire jeta un interdit absolu sur l'entrée des femmes dans les monastères d'hommes : *mulieres in monasterio numquam ingrediantur*[20].

Les normes fixées par Césaire eurent une immense influence : les règles postérieures réitérèrent son exigence d'une stricte clôture. Plus précisément, sa règle pour les moniales s'imposa rapidement comme

17. W. KLINGSHIRN, *Caesarius of Arles : The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul*, Cambridge, 1994, p. 162-167, analyse à la fois les miracles accomplis par Césaire de son vivant et son attitude à l'égard du culte des saints.

18. *Vita Caesarii*, II, 50, G. MORIN éd., *Sancti Caesarii episcopi Arelatensis Opera omnia*, 2 vol., Maredsous, 1937-42, II, 345. W. KLINGSHIRN, *Caesarius of Arles*, *op. cit.*, p. 260-261 ; ID., « Caesarius's Monastery for Women in Arles and the Composition and Function of the *Vita Caesarii* », *Revue Bénédictine*, 100, 1990, p. 441-481.

19. *Regula ad Virgines*, chap. 36, dans CÉSAIRE D'ARLES, *Œuvres monastiques*, I : *Œuvres pour les moniales*, A. DE VOGÜÉ, J. COURREAU éd., Paris, 1988 (*Sources chrétiennes*, 345), p. 218-220.

20. CÉSAIRE D'ARLES, *Regula ad Monachos*, chap. 11, *PL*, 67, col. 1100.

modèle de vie monastique dans l'Occident du très haut Moyen Âge[21]. À la fin du VIe siècle, sa règle pour les hommes fut la source qui inspira la législation monastique des autres évêques dans la Gaule du sud. L'évêque Aurélien, successeur de Césaire à Arles, développa la règle de son prédécesseur : « Aucune femme, quelle qu'elle soit, ni religieuse ni laïque, ni mère de l'abbé ou d'un moine, ni parente, ni de quelque autorité que ce soit, ne peut pénétrer dans la clôture pour saluer un moine ou pour prier[22] ». La détermination d'Aurélien à exclure les femmes de l'enceinte monastique était sans concession.

D'abord formulées dans les règles monastiques des évêques d'Arles, ces restrictions furent ensuite adoptées par la législation conciliaire du VIe siècle. La question de la stricte régulation de la clôture dans les communautés féminines étant bien connue, je me pencherai plutôt sur les mesures prises pour bannir les femmes de l'enceinte des monastères d'hommes[23]. Le concile de Clermont de 535 édicta un règlement monastique dans lequel on reconnaît l'influence des règles lériniennes du Ve siècle et de la législation du concile d'Agde de 506. Le quatrième canon interdisait aux femmes l'accès aux monastères ou aux demeures des moines « de façon à sauvegarder la vie monastique et à déjouer les pièges du démon ». Plus encore, le concile exigeait la déposition d'un abbé qui aurait autorisé l'accès des femmes à un monastère ou aux cellules des moines[24]. Les assemblées épiscopales du VIe siècle sont revenues à plusieurs reprises sur le problème du règlement des communautés monastiques. Maintenir les femmes à l'écart des monastères n'était qu'une mesure disciplinaire parmi d'autres, mais elle attira l'attention des évêques en deux autres occasions : au concile de Tours

21. Pour plus de détails, voir F. PRINZ, *Frühes Mönchtum*, *op. cit.*, n. 14, p. 80-82 et W. KLINGSHIRN, *Caesarius of Arles*, *op. cit.*, n. 17, p. 265.

22. AURÉLIEN, *Regula ad Monachos*, chap. 15, *PL*, 68, col. 390.

23. La législation relative à une stricte clôture des femmes n'apparaît que sous l'épiscopat de Césaire, dont l'influence est indéniable, particulièrement au concile d'Agde en 506 (canon 28 : *Concilia Galliae, a. 314-506*, C. MUNIER éd., Turnhout, 1963, *Corpus Christianorum Series Latinae (désormais cité CCSL)*, 148, p. 205). Voir également le concile burgonde d'Epaone en 517 (canon 138 : *Concilia Galliae, a. 511-695*, C. MUNIER éd., Turnhout, 1963 [*CCSL*, 148 A], p. 34). Pour une analyse du développement de la clôture, voir J. T. SCHULENBERG, « Strict active enclosure and its effects on the female monastic experience, 500-1100 », dans *Medieval Religious Women I : Distant Echoes*, J. A. NICHOLS, L. T. SHANKS éd., Kalamazoo, 1984 (*Cistercian Series*, 71), p. 51-86. Il convient de noter que de strictes restrictions à l'entrée des hommes dans les monastères de femmes pouvaient avoir pour effet d'exclure tout laïc et presque tout clerc de l'accès aux principales reliques. L'exemple le plus significatif est celui de la relique de la Vraie Croix conservée dans le monastère de Radegonde à Poitiers. Sur ce point, se reporter à l'importante discussion menée par B. H. ROSENWEIN, « L'espace clos : Grégoire et l'exemption épiscopale », dans *Grégoire de Tours et l'espace gaulois. Actes du congrès international, Tours, 3-5 nov. 1994*, N. GAUTHIER, H. GALINIÉ éd., Tours, 1997, p. 251-262.

24. *Regula Patrum* III, can. 4, A. DE VOGÜÉ éd., *Les Règles des Saints Pères*, 2 vol., Paris, 1982 (*Sources Chrétiennes*, 297-298), I, 534. Pour une mise en relation de cette règle avec le concile de Clermont, voir les remarques d'A. de Vogüé au vol. 1, p. 36-37, et au vol. 2, p. 500-522.

de 567, qui réitéra l'interdit absolu de l'entrée des femmes dans les enceintes monastiques ; au synode d'Auxerre de la fin du VIe, qui infligea une peine pénitentielle aux abbés qui auraient autorisé les femmes à assister à des cérémonies religieuses dans les monastères[25].

À la fin du VIe siècle, l'interdiction faite aux femmes de pénétrer dans les monastères masculins est ainsi prononcée à peu près partout. Derrière l'impulsion initiale, on entrevoit les normes rigoureusement formulées par Césaire d'Arles, lesquelles reflétaient probablement la stricte séparation des sexes qu'il avait vécue à Lérins. Cette ségrégation était nécessaire pour préserver l'espace sacré du monastère – projection du Paradis sur terre – des pressions et des tentations du siècle. Si, sur l'île de Lérins, il devait être assez facile de maintenir à l'écart les visiteurs indésirables, la chose devenait beaucoup plus difficile dans un monastère urbain qui donnait sur une rue animée dans une cité bourdonnante. Parmi les visiteurs éventuels, les femmes incarnaient et la sexualité et les liens de famille auxquels les moines avaient renoncé. Leur présence risquait de polluer l'espace monastique.

L'organisation architecturale des lieux de culte

Pourquoi cette question préoccupa-t-elle tellement les évêques ? Ce n'est pas seulement parce que ceux-ci pouvaient avoir eu eux-mêmes une formation monastique. Tout aussi essentiel fut le changement profond du type d'églises dans lesquelles se trouvaient les reliques. Pour faire bref sur un sujet complexe, disons qu'à la fin du VIe siècle il était de plus en plus fréquent que les tombes des saints fussent situées à l'intérieur des monastères. Auparavant, la situation était différente. De même que Martin avait été enterré dans un cimetière à quelque distance de son monastère, de même Romain, conformément à la tradition classique qui voulait qu'on enterre les morts loin du monde des vivants, avait fait construire son église funéraire dans le Jura à quelque distance du couvent féminin de La Balme. Sa tombe s'y trouvait accessible non pas aux moines et aux moniales de ses propres fondations, mais à la foule des laïcs qui pouvaient espérer obtenir son secours *post mortem*. Cette ancienne convention, qui consistait à séparer l'habitat des vivants de celui des morts, perdura jusqu'au VIe siècle ; qu'on en juge par les exemples des fondateurs de monastères qui ont été enterrés dans des basiliques funéraires à l'écart de leur propre monastère, tels Césaire, Jean de Réome ou la reine Radegonde[26]. Mais, dans le courant du VIe siècle

25. Concile de Tours, can. 17 ; Concile d'Auxerre, can. 26 : *Concilia Galliae a. 511-695*, *op. cit.*, n. 23, p. 182 et 268. H. ATSMA, « Klöster und Mönchtum im Bistum Auxerre bis zum Ende des 6. Jahrhunderts », *Francia*, 11, 1983, p. 1-96 (ici p. 6-9), date le concile d'Auxerre entre 585 et 592.

26. Sur la tombe de Césaire, voir ci-dessus n. 18. Pour Jean de Réome, voir JONAS DE BOBBIO, *Vita Iohannis Reomaensis*, 19, *MGH, SRM*, III, 516 et, pour Radegonde, BAUDONIVIE, *Vita sanctae Radegundis*, 23-4, *MGH, SRM*, II, 392-393, ainsi que B. BREN-

cle, les vieilles traditions commencèrent à s'étioler et les morts en vinrent à se mêler aux vivants. Dans les territoires de l'ancien Empire romain d'Occident, les évêques furent parmi les premiers à être enterrés dans leurs églises urbaines[27]. Le cas de saint Vaast offre un des premiers exemples gaulois ; son désir d'être enterré dans sa cellule hors les murs ne fut pas satisfait et son clergé diocésain l'enterra dans sa propre cathédrale, dans les murs de la cité d'Arras[28]. À la fin du VIe siècle, nombre d'ermites et de fondateurs de monastères furent enterrés dans leur propre ermitage ou monastère, comme l'attestent plusieurs exemples donnés par Grégoire de Tours[29]. Plus encore, les grandes basiliques épiscopales situées hors les murs des cités de la Gaule commencèrent alors à être réorganisées sous la forme de communautés monastiques. L'exemple le plus précoce concerne la basilique Saint-Symphorien d'Autun, dont les moines sont évoqués par Venance Fortunat[30] ; mais c'est au milieu du VIIe siècle que le changement devint systématique, quand la reine Bathilde transforma en monastères, vers 660, toutes les grandes basiliques suburbaines, les libérant du même coup du contrôle épiscopal. Dès ce moment, Saint-Martin de Tours, Saint-Médard de Soissons, Saint-Germain-des-Prés de Paris, Saint-Aignan d'Orléans, Saint-Denis et d'autres basiliques encore furent transformées en monastères[31].

Dans la seconde moitié du VIIe siècle, l'antique distinction entre communauté monastique et sanctuaire à reliques avait ainsi vécu. Un nouveau modèle institutionnel s'installait, lequel devait prévaloir pendant tout le haut Moyen Âge : les tombes des saints se trouvaient désormais dans des monastères. Par exemple, à Saint-Germain d'Auxerre,

NAN, « St Radegund and the early development of her cult at Poitiers », *Journal of Religious History*, 13, 1985, p. 340-354.

27. B. KÖTTING, « Die Tradition der Grabkirche », dans *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, K. SCHMID, J. WOLLASCH éd., Munich, 1984 (*Münstersche Mittelalter-Schriften*, 48), p. 69-78 (ici p. 76-77) ; B. EFFROS, « Beyond Cemetery Walls : Early Medieval Funerary Topography and Christian Salvation », *Early Medieval Europe*, 6, 1997, p. 1-23.

28. JONAS DE BOBBIO, *Vita sancti Vedasti*, 9, *MGH, SRM*, III, 412-413.

29. En plus des exemples cités ci-dessus n. 10, voir également GRÉGOIRE DE TOURS, *Liber in Gloria Confessorum*, 56 et 79, *Liber vitae patrum*, XIX, 4, respectivement *MGH, SRM*, I, p. 739-741, 780 et 796-798.

30. Selon Venance Fortunat, Germain de Paris passa sa jeunesse comme moine à Saint-Symphorien : *Vita sancti Germani*, 3, 12, *MGH, SRM*, VII, 374, 381. Voir également L. UEDING, *Geschichte der Klostergründungen der frühen Merowingerzeit*, Berlin, 1935 (*Historische Studien*, 261), p. 119-122.

31. *Vita sanctae Balthildis*, 9, *MGH, SRM*, II, 493-494 ; E. EWIG, « Das Privileg des Bischofs Berthefrid von Amiens für Corbie von 664 und die Klosterpolitik der Königin Balthild », *Francia*, 1, 1973, p. 62-114 ; J. L. NELSON, « Queens as Jezebels : The careers of Brunhild and Balthild in Merovingian history », dans *Medieval Women*, D. BAKER éd., Oxford, 1978, p. 67-71 [repris dans J. L. NELSON, *Politics and Ritual in Early Medieval Europe*, Londres, Ronceverte, 1986, p. 1-48]. Mais le changement est loin d'être définitif ; plusieurs de ces églises oscillent entre l'état monastique et le statut canonial au IXe siècle encore : O. G. OEXLE, *Forschungen zu monastischen und geistlichen Gemeinschaften im fränkischen Bereich*, Munich, 1978.

dans un premier temps, un oratoire conserve les reliques du saint éponyme ; à une époque difficile à préciser, entre le VIIe et le VIIIe siècle, le reliquaire monumental de Germain, qui a gagné en volume, est desservi par des moines, qui se conforment, au plus tard au début du IXe siècle, au modèle bénédictin. Une pareille évolution est essentielle pour qui veut comprendre pourquoi, aux VIIIe, IXe et Xe siècles, les reliquaires n'étaient plus aussi aisément accessibles à l'ensemble des laïcs que l'avaient été les grandes basiliques paléochrétiennes. À partir du moment où les reliques ont été transférées dans des églises monastiques, où les prêtres séculiers ont été remplacés par des moines, on commença à restreindre l'entrée aux sanctuaires, aux tombeaux des saints ou aux reliquaires. Les femmes furent plus affectées que les hommes par ces restrictions, parce qu'il y avait beaucoup plus de monastères masculins que féminins, et aussi parce que la plupart des monastères féminins n'avaient pas de reliques significatives.

Néanmoins, à partir du synode d'Auxerre de 585 et jusqu'à la dernière décennie du VIIIe siècle, il n'y eut plus de législation relative à l'entrée des femmes dans les enceintes monastiques. Les reliquaires s'étant multipliés aux VIIe et VIIIe siècles, spécialement dans la moitié nord de la Gaule, les femmes allaient-elles devoir s'en tenir docilement à l'écart ? Non, bien sûr. On trouva le moyen de rendre les tombes des saints fondateurs de monastères accessibles autant aux femmes qu'aux hommes sans pour autant contrevenir à la nécessité de limiter l'accès au monastère et de minimiser les risques de perturbation de l'office monastique.

Milon de Saint-Amand a expliqué la stratégie alors utilisée. Prenant la plume au milieu du IXe siècle pour célébrer la translation des reliques d'Amand en 809, il a évoqué les premières phases du culte du saint. Amand est mort vers 679. Après avoir raconté comment ce saint avait choisi d'être enterré à Elnone (Saint-Amand) plutôt que dans ses autres fondations, Milon poursuit en ces termes :

> « Son corps n'a pas été placé dans la basilique où il se trouve aujourd'hui, mais dans une autre qui est encore debout, et qui est placée sous le patronage de Pierre, prince des apôtres. Mais cette église était inadaptée à la tombe d'un si grand évêque parce qu'elle était trop petite et qu'elle était inaccessible au deuxième sexe puisque située à l'intérieur du monastère. Après de nombreuses discussions, les moines décidèrent de construire une autre église, qui serait plus grande et plus accessible à l'un et l'autre sexe, et à la foule qui s'y précipitait. »

Milon conclut en évoquant la consécration de la nouvelle église, seize ans après la mort d'Amand[32].

Les moines d'Elnone-Saint-Amand ont trouvé la solution en faisant

32. *MGH, SRM*, V, 472.

construire une église de pèlerinage séparée pour abriter la tombe du fondateur. Cette stratégie nous ramène à l'exemple de Romain, mais elle est également caractéristique d'un bon nombre de nouveaux monastères créés par les aristocrates francs sous l'influence du monachisme colombanien de Luxeuil. Les textes aussi bien que les trouvailles archéologiques attestent que les monastères d'hommes et de femmes fondés dans la moitié nord de la Gaule au milieu et à la fin du VIIe siècle possédaient plusieurs églises, souvent deux ou trois, parfois même jusqu'à cinq[33]. L'une d'entre elles faisait fonction d'église funéraire et, comme telle, était tout à fait distincte de l'église abbatiale où la communauté pratiquait l'office divin. Le monastère double de Nivelles, fondé vers 640-652, offre un exemple particulièrement clair de ce phénomène. Trois de ses quatre églises originelles ont été fouillées. C'est dans l'église majeure, consacrée à la Vierge, que l'abbesse présidait à l'office. La seconde, placée sous le patronage de saint Pierre, contenait les tombes des fondatrices, Itta et Gertrude, et des abbesses suivantes. Les fouilles menées en 1961 ont montré que le sol de cette église était occupé par des rangées de fosses funéraires maçonnées, intégrées dès l'origine dans l'édifice. Cette église funéraire était située un peu à l'écart du reste du monastère ; grâce à l'évocation des miracles réalisés sur la tombe de Gertrude, nous savons que celle-ci était accessible au public. La troisième église, Saint-Paul, a aussi été fouillée ; elle abritait une relique secondaire, mais importante, le lit de Gertrude, qui fut ensuite transféré dans une nouvelle église, consacrée à la sainte par Agnès, l'abbesse qui lui avait succédé[34].

Un autre exemple est offert par l'abbaye de Lobbes. Après l'achèvement de l'abbatiale consacrée à saint Pierre, le 26 août 697, une église funéraire dédiée à la Vierge fut construite. C'est là que les moines enterrèrent leur premier abbé, Ursmar. Dès le début, cette église funéraire fut accessible à la population locale. Folcuin, à la fin du Xe siècle, explique pourquoi : « [...] car, en ce temps-là comme maintenant, il était contraire à la règle que les femmes entrent dans l'autre église » – c'est-à-dire l'église où se tenait l'office monastique[35]. En même temps qu'ils interdisaient aux femmes l'accès des monastères, les bâtisseurs du VIIe siècle faisaient donc en sorte que les tombes des saints abbés et abbesses fussent ouverts aux fidèles. En intégrant l'usage paléochrétien de prévoir une église funéraire dans le dispositif d'ensemble d'un

33. E. JAMES, « Archaeology and the Merovingian Monastery », dans *Columbanus and Merovingian Monasticism*, *op. cit.*, n. 14, p. 33-55.

34. Comme dans d'autres cas, l'église funéraire se transforma ensuite en église paroissiale : J. MERTENS, *Le Sous-sol archéologique de la collégiale de Nivelles*, Nivelles, 1979 ; M.-J. MAILLÉ DE LA TOUR-LANDRY, *Les Cryptes de Jouarre*, Paris, 1971, p. 36-41. Une quatrième église, édifiée en l'honneur de sainte Gertrude par la quatrième abbesse, n'a pas été identifiée.

35. Voir A. DIERKENS, *Abbayes et chapitres entre Sambre et Meuse (VIIe-XIe siècles)*, Sigmaringen, 1985 (*Beihefte der Francia*, 14), p 315-317, qui cite Folcuin à la n. 225.

monastère, on résolvait la contradiction entre les nécessités de la clôture monastique et celles de la dévotion des laïcs aux reliques.

Cette tradition s'est poursuivie à l'époque carolingienne. La législation de Charlemagne l'a intégrée ; dans un capitulaire de 789, le souverain spécifiait que « là où reposent les corps des saints, il doit y avoir une autre chapelle où les moines peuvent prier en communauté[36] ». Le synode de Francfort réitéra la règle en 794, ajoutant simplement que la chapelle monastique devrait se trouver à l'intérieur de la clôture *(intra claustra)*[37]. Plus nombreuses que les dispositions législatives sont les mentions des sources hagiographiques relatives à la nécessité de bâtir, comme à Saint-Amand, une nouvelle église afin de rendre le sanctuaire accessible aux femmes. Nous avons vu que le témoignage de Folcuin atteste qu'il pouvait en être encore ainsi à la fin du Xe siècle.

Mais qu'en fut-il des saintes tombes situées dans les basiliques épiscopales transformées en monastères à l'époque de Bathilde ? Dans beaucoup de cas, la réponse de la communauté nous échappe. Peut-être Martin, Médard, Aignan et les autres saints des Ve-VIe siècles devinrent-il inaccessibles – ce qui pourrait expliquer la pauvreté des témoignages que nous avons sur leur culte à la fin de l'époque mérovingienne. Mais il est clair que plusieurs de ces églises n'étaient plus monastiques au temps de Charlemagne. Saint-Denis, Saint-Martin ou Saint-Bénigne de Dijon figurent parmi les basiliques qui optèrent pour la règle canoniale de Chrodegang. D'autres, par exemple Saint-Symphorien d'Autun, retombèrent dans les mains du clergé épiscopal[38]. On peut penser que ces changements de statut eurent des conséquences sur l'accès aux tombeaux.

À l'époque carolingienne, la difficulté pour les femmes d'accéder aux reliques

Pourquoi, dans les années centrales du IXe siècle, un nombre considérable de monastères interdisaient-ils aux femmes l'accès aux reliques ? Deux raisons peuvent expliquer cette interdiction. La première tient à l'emplacement exact des saintes tombes. Depuis la fin du VIIIe siècle, de nombreux saints ont été transférés dans l'église monastique principale, où ils ont été ré-enterrés tout près du maître-autel, quand ils n'ont pas été installés dans des reliquaires en élévation, comme à Saint-Germain-des-Prés en 756[39]. Dans le même temps, des changements importants furent apportés dans l'architecture monastique, les monastères commençant à être bâtis autour d'un cloître central sur lequel

36. 789 : *Duplex legationis edictum*, 7, *MGH*, *Capitularia*, I, p. 63.
37. 794 : Concile de Francfort, 15, *MGH*, *Concilia*, II, p. 168.
38. J. SEMMLER, « Karl der Grosse und das fränkische Mönchtum », dans *Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben*, W. BRAUNFELS éd., 4 vol., Düsseldorf, 1965, II, p. 255-289.
39. *Translatio sancti Germani episcopi Parisiaci vetustissima*, *MGH, SRM*, VII,

s'ouvrait l'église abbatiale[40]. Séparément ou ensemble, ces deux développements ont pu influer sur l'interdiction de l'accès des femmes, peut-être même de tous les laïcs, aux saintes reliques gardées dans les monastères masculins. En sens inverse, la transformation des bâtiments d'un couvent de femmes ou l'élévation des reliques ont pu entraîner le refus d'accès aux hommes[41].

Sur toutes ces questions, il convient d'examiner l'influence de Benoît d'Aniane. Avant de se lancer dans la promotion d'un monachisme strictement cloîtré inspiré par la règle de Benoît de Nursie, Benoît « II » avait soit expérimenté soit étudié de nombreuses autres règles, dont celles de Césaire, de Lérins, des monastères de la vallée du Rhône, et même celle du concile de Clermont de 535[42]. Bien que sa législation monastique restât silencieuse sur la question de l'accès des laïcs – hommes et femmes – dans les monastères, on dispose d'assez d'éléments pour penser que Benoît refusa aux femmes l'accès de la clôture monastique de ses propres fondations[43]. Plus encore, les deux monastères qui lui sont le plus étroitement associés, Aniane et Inden, sont sans doute les seules fondations du IXᵉ siècle à ne pas abriter de

422-428. Exemples du IXᵉ siècle : un peu avant 851, Leutfred, fondateur du monastère neustrien de La Croix-Saint-Leufroi a été réenseveli dans l'église principale (*Vita Leutfredi abbatis Madriacensis*, 25, *MGH, SRM*, VII, 16) ; en 872, la tombe oubliée de Frodobert, fondateur de Celles est retrouvée et les restes du saint sont déplacés, l'année suivante, depuis une chapelle en ruine vers l'église abbatiale (ADSON, *Vita Frodoberti abbatis Cellensis*, 33-35, *MGH, SRM*, V, 87).

40. Lorsch, construit entre 760 et 764, est le premier monastère franc à adopter la forme d'un cloître carré. Voir E. JAMES, *loc. cit.*, n. 33, ainsi que J. VON SCHLOSSER, *Die abendländische Klosteranlage des früheren Mittelalters*, Vienne, 1889 et W. HORN, « On the Origins of the Medieval Cloister », *Gesta* 12, 1973, p. 13-52.

41. Par exemple, la translation de Bathilde dans une nouvelle église à Chelles en 833 (*Translatio sanctae Balthildis*, *AASS, Jan.* II, 747-749). Un exemple peu commun de réorganisation complète de l'espace d'un monastère carolingien a été mis au jour dans la petite communauté féminine d'Hamage (dép. du Nord). Les fouilles ont permis de repérer quatre niveaux entre la fondation du monastère au VIIᵉ siècle et le début du IXᵉ siècle, le dernier étant un cloître carré de bois à l'ouest et au sud de l'église Sainte-Marie. Un texte du début du XIIᵉ siècle atteste qu'il y avait une seconde église, Saint-Pierre. Celle-ci, située juste à l'extérieur du *claustrum*, était utilisée comme église funéraire, avant de devenir, comme à Nivelles et ailleurs, l'église paroissiale. Voir E. LOUIS, « Fouilles archéologiques sur le site du monastère mérovingien puis carolingien de Hamage (France, dép. du Nord) », *Handelingen der Maatschappij voor Geschiedenis en Oudheidkunde te Gent*, nieuwe reeks, 49, 1995, p. 45-69 ; ID., « Hamage (Nord) : espaces et bâtiments claustraux d'un monastère mérovingien et carolingien », dans *Pratique et sacré dans les espaces monastiques au Moyen Âge et à l'Époque moderne. Actes du colloque de Liessies-Maubeuge 26, 27, 28 septembre 1997, Histoire Médiévale et Archéologie*, 9, 1998, p. 73-97. Je dois ces références à S. Lebecq.

42. A. DE VOGÜÉ, *Les Règles monastiques anciennes (400-700)*, Turnhout, 1985 (*Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental*, 46), p. 42-44 ; voir également son introduction à : *Les Règles des Saints Pères*, *op. cit.*, n. 24, I, p. 9.

43. Deux textes suggèrent cette conclusion : la Vie de Benoît d'Aniane par Ardon et le récit par Aimoin de Saint-Germain-des-Prés de la translation des reliques de Vincent de Saragosse à Castres, ancienne dépendance d'Aniane fondée par Benoît. Dans la *Vita Benedicti*, les femmes sont manifestement absentes : la seule guérison d'une femme mentionnée par Ardon a lieu dans l'église d'un cimetière monastique, donc une église funéraire située en dehors de la clôture, comme c'était le cas dans tant de monastères des

reliques majeures[44]. Dans l'observance monastique de Benoît d'Aniane, l'influence non revendiquée de Lérins semble indubitable.

Le silence de Benoît en la matière ne doit pas nous surprendre ; son modèle – Benoît de Nursie – n'a jamais abordé le sujet dans sa propre Règle et, compte tenu des pratiques monastiques italiennes au début du VIe siècle, il n'avait aucune raison d'imaginer que les monastères qui emprunteraient sa règle abriteraient un jour d'importants reliquaires. Puisque, dans leur structure respective, la *Concordia Regularum* de Benoît d'Aniane et la législation monastique de Louis le Pieux (de 816-819) suivaient presque à la lettre le contenu de la règle de Benoît de Nursie, Benoît d'Aniane n'a jamais été amené à codifier ses propres vues sur des questions que n'abordait pas son modèle du VIe siècle. Celles-ci, fruit de son étude des autres règles monastiques, ont plutôt été véhiculées par les recommandations personnelles faites à ses moines, dans ses sermons ou dans ses lettres à l'empereur[45]. Il apparaît ainsi que l'influence de Benoit d'Aniane sur les pratiques monastiques du IXe siècle a emprunté un canal plus personnel que législatif.

Au IXe siècle, la décision de renforcer (ou non) l'interdit de Césaire sur l'entrée des femmes dans les clôtures monastiques fut l'affaire de chaque communauté ou de son abbé. Elle fut fonction à la fois de la tradition, de l'influence exercée par Benoît d'Aniane, voire des contraintes topographiques des bâtiments. Dans certains cas, comme à Saint-Calais, l'interdit avait été imposé par le fondateur et continua à être respecté jusqu'à la fin du IXe siècle[46]. Ailleurs, un abbé a pu admettre les femmes, et un autre non : ainsi à Saint-Riquier, où Angilbert les accepta, mais où son successeur Hélisachar – un Aquitain proche de Benoît d'Aniane – les refusa[47]. Variante du dernier cas, à Saint-Philibert de Grandlieu, les femmes furent admises au nouveau sanctuaire pendant un an (du 20 août 836 au 20 août 837), mais après la consécration de

VIe-VIIe siècles. Dans le cas de Castres, Aimoin rapporte la coutume remontant aux fondateurs qui avaient interdit aux femmes l'entrée dans le monastère. ARDON, *Vita Benedicti abbatis Anianensis et Indensis*, 27, *MGH, Scriptores in folio* (désormais abrégés *SS*), XV, 1, p. 210) ; AIMOIN, *Inventio sive translatio beati Vincentii*, II, 4 et II, 17, *PL*, 126, col. 1020 et 1023.

44. Il est remarquable que, après la mort de Benoît en 821, aucun monastère n'ait entrepris d'honorer son fondateur. C'est seulement quarante ans plus tard qu'Inden devait acquérir d'importantes reliques, le chef et le bras droit du pape Corneille, attestées à partir de 866. D'où le nom pris par Inden, Cornelimünster : *Lexikon des Mittelalters*, V, *s.v.* « Inden », p. 400-401.

45. ARDON, *Vita Benedicti*, 37-38, *op. cit.*, n. 43, p. 216-217.

46. *Vita prima sancti Carileffi*, 33-35, *AASS, Jul.* I, 87 ; *Miracula sancti Carileffi*, 12, *AASS Ordinis Sancti Benedicti*, désormais abrégé *AASS OSB*, I, 653. La communauté bénédictine de Landévennec, dans l'Ouest de la Bretagne, fit de même appel à la mémoire du fondateur : WRDISTEN, *Vita sancti Winwaloei primi abbatis Landevenecensis*, II, 5, C. DE SMEDT éd., *Analecta Bollandiana*, 7, 1888, p. 220.

47. Le fait que des femmes aient été admises par Angilbert ressort clairement de son récit de la participation de laïcs à la liturgie pascale : *Institutio de diversitate officiorum*, 8, K. HALLINGER éd., Siegburg, 1963 (*Corpus Consuetudinum Monasticarum* I,) p. 291-303. Sur l'exclusion des femmes par Hélisachar, voir *Miracula sancti Richarii*, I, 4, *AASS OSB*, II, 215.

la nouvelle église elles en furent exclues[48]. Ailleurs encore, les circonstances locales ont pu entraîner un changement de politique monastique. Ainsi, quand une tempête se fit menaçante sur les Ardennes, la piété de la population locale convainquit l'abbé de Saint-Hubert de lever l'interdit qui empêchait les femmes d'assister à la liturgie de la fête du saint, et d'autoriser quiconque – homme ou femme – à s'abriter de l'orage à l'intérieur du monastère ; à la suite de cet événement, les moines, impressionnés par la gratitude et les offrandes des fidèles, les autorisèrent à accéder au sanctuaire du saint à l'occasion de sa fête annuelle[49]. Dans tous ces exemples, la préoccupation fondamentale des moines n'était pas de refuser aux femmes l'accès aux sanctuaires. Elle était plutôt de préserver l'intégrité du monastère comme espace protégé de la contamination des influences du siècle. Mais le résultat fut que les femmes se trouvèrent désavantagées par cette affirmation réitérée que les *saepta monasterii* ou *claustra monasterii* délimitaient un espace protégé, un isolat où la sérénité de l'observance monastique l'emportait sur les aspirations religieuses des laïcs.

Stratégies de contact

Comment les femmes réagirent-elles à cet interdit ? Et quelles mesures purent prendre les abbés concernés pour permettre l'accès des femmes aux reliques ? Plusieurs stratégies se mirent en place. D'une part, les reliques purent être déplacées. Certains abbés autorisaient la sortie temporaire des reliques pour permettre aux femmes de les approcher. Ainsi, quand les reliques de saint Vincent furent transportées à Castres en 864, l'abbé les installa d'abord dans une église extérieure, avant de les réintégrer dans le monastère quand le flux des pèlerins des deux sexes commença à tarir[50]. Une résolution comparable fut prise à Fleury pour permettre aux laïcs un accès temporaire aux reliques de Denis et Sébastien : les *nobiliores* présents dans la foule réussirent à convaincre l'abbé Boson de confier les reliques à la garde de quelques moines sous une tente dans un bois proche du monastère à la veille de Pâques et le sanctuaire provisoire attira une énorme foule de laïcs avant que les reliques fussent solennellement transférées dans le monastère le jour même de Pâques[51]. Il faut dire que, sur la route de Saint-Denis à Fleury, ces reliques avaient été accessibles à tous les laïcs, et que les femmes apparaissent souvent dans la relation des miracles accomplis le long de ces itinéraires de translation durant le IXe siècle[52].

D'autre part, les ossements dotés de pouvoirs thaumaturgiques de

48. ERMENTAIRE, *Miracula sancti Philiberti*, I, 29, 68, 71, R. POUPARDIN éd., *Monuments de l'histoire des abbayes de Saint-Philibert*, Paris, 1905, p. 35, 48, 49-50.
49. *Miracula sancti Huberti*, I, 6, *AASS*, *Nov.* I, 820.
50. Aimoin de Saint-Germain, voir n. 43.
51. Voir n. 1.
52. Voir J. M. H. SMITH, « Old saints, new cults : Roman relics in Carolingian Fran-

nombreux fondateurs n'étaient jamais sortis de l'église de leur monastère avant d'être transférés ailleurs à cause de la menace viking. Il arrivait que, dans de telles circonstances, les femmes usent de moyens peu conventionnels pour obtenir une guérison. Ainsi, à Saint-Calais, l'une d'elles essaya de transgresser l'interdiction en se travestissant, mais, par un châtiment immédiat, elle fut frappée de cécité[53]. Une autre, espérant de saint Leutfred la guérison, confia une chandelle à un homme pour qu'il entre dans le sanctuaire à sa place ; au moment précis où celui-ci alluma la chandelle auprès de la sainte tombe, la femme recouvra la vue[54]. Il arriva même, si l'on se reporte à un synode diocésain des environs de 800, que des femmes de haut rang intimident les moines pour réussir à entrer dans le sanctuaire[55]. En d'autres circonstances, les moines firent tout ce qu'ils pouvaient pour assister les femmes ou les petites filles. Ainsi, un homme avait fait toute la route de Bourgogne jusqu'à Saint-Riquier pour obtenir la guérison de son enfant unique, un petite fille qui était paralysée ; alors qu'il était autorisé à assister à l'office le jour de la fête du saint, sa fillette avait dû rester à l'extérieur ; mais les moines, une fois prévenus, lui donnèrent du vin ainsi que leur bénédiction et cela suffit pour la guérir[56]. Ce dernier exemple montre que, si les femmes et les filles étaient exclues du monastère, elles n'étaient pas nécessairement privées de la grâce du saint. Où que se trouvât une femme, la prière pouvait en effet la secourir, et on voit un nombre particulièrement important de femmes qui ont été guéries alors qu'elles se trouvaient à quelque distance d'un sanctuaire.

À la lumière de ces anecdotes, il est clair que l'expérience des femmes, en matière d'intercession des saints, n'est en aucune manière uniforme. Suivant les lieux et suivant les époques, leur accès au sanctuaire a connu des variations et ces variations ont probablement été plus importantes pour elles que pour les hommes. Leur exclusion des sanctuaires situés à l'intérieur des monastères remontait, comme l'a dit Adrevald de Fleury, à une habitude ancienne *(ex antiqua consuetudine).* L'autorité invoquée était, plus que toute autre, celle de Césaire d'Arles, dont on reconnaît la profonde influence sur la réforme carolingienne[57]. Mais Césaire n'avait jamais envisagé la situation de monastères qui deviendraient les gardiens des saints ossements. Dans ses règlements monastiques, il cherchait simplement à protéger l'espace sacré du monastère et ne se préoccupait pas des exigences religieuses des laïcs,

cia », dans *Early Mediaeval Rome and the Christian West. Essays in Honour of Donald A. Bullough*, J. M. H. SMITH éd., Leyde, 2000, p. 317-339.

53. *Miracula sancti Carileffi*, 11, *AASS OSB*, I, 653-654.

54. *Miracula sancti Leutfredi*, 33, *AASS*, *Jun.* IV, 112.

55. Le concile de Riesbach (canon 18) a admis que les *maiores personae* ne pouvaient pas rester dehors (*MGH*, *Concilia*, II, p. 210). Le meilleur exemple d'une femme usant ainsi de son rang vient de Saint-Bertin : en 938, Adèle, veuve d'Arnoul, comte de Flandre et abbé laïque de Saint-Bertin, insiste pour être admise (*Miracula sancti Bertini*, *Continuatio*, *MGH*, *SS*, XV, 1, p. 516).

56. *Miracula sancti Richarii*, I, 4, *AASS OSB*, II, 215.

57. Voir n. 1, ainsi que W. KLINGSHIRN, *Caesarius of Arles*, *op. cit.*, n. 17, chap. 10.

car, dans la Gaule paléochrétienne, le culte des saints et le monachisme n'avaient rien à voir l'un avec l'autre.

À l'époque où Grégoire de Tours écrivait, cette stricte distinction commençait à s'estomper et, au VIIe siècle, la multiplication des fondations influencées par Luxeuil l'oblitéra complètement. Quand il devint habituel de promouvoir le culte des abbés fondateurs ou abbesses, la construction d'églises funéraires séparées du monastère permit de contourner le conflit d'intérêt entre les moines et les laïcs. Mais la rencontre entre les innovations architecturales de l'époque carolingienne et la réhabilitation de l'héritage de Césaire fit surgir d'une manière jusqu'alors inconnue le problème de l'accès des femmes aux sanctuaires.

Pendant le IXe siècle, l'explosion du culte des reliques a coïncidé avec les efforts de certains abbés carolingiens pour restaurer la stricte clôture qui avait caractérisé le monachisme paléochrétien. Cette politique eut pour effet immédiat d'exclure les femmes des sanctuaires. Leur exclusion n'a certainement jamais été universelle, mais elle fut suffisamment répandue et forte pour que les femmes recherchent le saint patronage par des moyens détournés. Peut-être ont-elles dû voyager plus loin que les hommes pour pouvoir s'approcher des saintes reliques ; elles eurent probablement moins d'occasions de participer à la dramaturgie des guérisons miraculeuses à l'occasion des offices monastiques ou de messes solennelles. Grégoire de Tours connaissait de grandes basiliques épiscopales fréquentées par des foules d'hommes, de femmes et d'enfants à la recherche de l'intercession des saints. Au IXe siècle, les temps avaient changé. Même si le patronage de saint Martin était toujours attractif, la tradition martinienne de l'ouverture du monastère aux hommes comme aux femmes avait disparu entre temps ; ainsi, quand, en 846, Marmoutier eut acquis les reliques de saint Gorgon, non seulement les femmes mais même les fidèles des deux sexes ne purent s'en approcher qu'après le transfert des ossements hors de la clôture monastique[58]. Durant le haut Moyen Âge, le culte des saints ne se pratiquait plus comme dans l'Antiquité tardive. En partant à la recherche des femmes sur les tombes des saints, nous avons ainsi pu noter les prémices du changement que Grégoire de Tours ne parvint pas à percevoir : les formes familières du Christianisme antique étaient en train de céder le pas à des formes nouvelles de vie religieuse et sociale.

Traduit de l'anglais par Stéphane Lebecq et Dominique Iogna-Prat

58. *Translatio sancti Gorgonis*, 8, *AASS*, *Mar*. II, 58.

Julia M.H. Smith, Department of Mediaeval History, University of St Andrews, St Andrews, Fife KY16 9AL, Royaume-Uni

L'accès des femmes aux saintes reliques durant le haut Moyen Âge

Cet article examine les raisons pour lesquelles les femmes se sont vu interdire l'accès direct à certaines reliques à l'époque carolingienne. Il situe l'origine de cette interdiction dans la pratique de l'Antiquité tardive qui prohibe l'accès des femmes aux monastères masculins, interdiction qui ne concerna les reliques qu'à partir du moment où les tombeaux des saints commencèrent à être placés à l'intérieur des églises monastiques, c'est-à-dire au VIIe siècle. Néanmoins, certains monastères mérovingiens ont été capables de répondre à la fois à la nécessité pour les moines d'avoir un lieu de prière retiré du monde et au désir des laïcs d'accéder aux tombeaux des saints en construisant des églises multiples. Mais à l'époque caroligienne, le changement de normes architecturales de l'enceinte monastique se combina avec de nouvelles pratiques consistant à déposer les reliques dans l'église principale, et c'est alors que se posa le problème de l'accès des laïcs à ces reliques. Bien que ces restrictions concernent aussi les hommes laïques, les femmes furent plus souvent exclues du contact direct avec les reliques.

Reliques – femmes – monachisme – *gender* – haut Moyen Âge

Women's Access to Relic Shrines in the Early Middle Ages

This paper examines why women were excluded from direct access to some Carolingian relic shrines. It locates the source of the prohibitions in late antique restrictions on female access to male monasteries, prohibitions which came to bear on relic shrines only when saintly burials began to be located within monastic churches from the seventh century onwards. Nevertheless, many Merovingian monasteries were able to cater both for monk's need for a secluded place of prayer and the laity's desire to access to saints' tombs by building multiple churches. But changing norms for laying out monastic precincts in the Carolingian period combined with new practices of enshrining relics in the main abbey church to render lay access problematic. Although restrictions on lay access might affect lay man, lay women are more often excluded from direct contact with relics.

Saints' relics – women – monasticism – gender – early Middle Ages

Médiévales 40, printemps 2001, p. 101-111

Charlotte CHRISTENSEN-NUGUES

MARIAGE CONSENTI ET MARIAGE CONTRAINT : L'ABJURATION *SUB PENA NUBENDI* À L'OFFICIALITÉ DE CERISY, 1314-1346

La doctrine du libre choix est l'une des innovations fondamentales de la législation matrimoniale dans le droit canonique médiéval. Selon cette doctrine, établie par le pape Alexandre III dans la deuxième moitié du XIIe siècle, la validité d'un mariage ne dépendait que de l'accord librement exprimé des deux parties. Un mariage pouvait alors être formulé de deux manières. Soit par un accord immédiat, *verba de presenti*, par lequel une union indissoluble était créée, soit par un accord à l'avenir, *verba de futuro*, qui n'était en lui-même qu'une prévision d'engagement, susceptible d'être rompu par l'accord des deux parties ou par un mariage ultérieur par *verba de presenti*. Si, cependant, les *verba de futuro* étaient suivis d'un rapport sexuel, ils se transformaient automatiquement en un mariage valide.

Avec le développement du droit canonique au XIIe siècle, la compétence juridique de l'Église s'était étendue à toutes les questions se rapportant aux comportements sexuels. Toute relation charnelle en dehors du mariage pouvait alors faire l'objet de poursuites[1]. Les sanctions ne s'appliquaient pas seulement aux relations éphémères ou de rencontre, mais aussi aux relations stables et à long terme. Les plus communes d'entre elles consistaient en amendes. Dans les cas de relations stables, il était assez courant que le couple soit forcé de renoncer à tout commerce charnel sous peine d'une somme d'argent. Il arrivait aussi que la cour demande au couple de renoncer l'un à l'autre *sub pena nubendi*, ce qui signifiait, pour l'homme et pour la femme, que tout rapport sexuel futur entre eux, ou même sa suspicion, créait un mariage valide, donc indissoluble.

L'abjuration *sub pena nubendi* est apparue localement au début du

1. Les relations sexuelles en dehors du mariage n'avaient jamais été acceptées par l'Église, mais ce n'est qu'à partir du XIIe siècle qu'elle eut vraiment les moyens de les réprimer ; voir par exemple J. A. BRUNDAGE, *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago, 1987.

XIIIe siècle[2]. Elle est ensuite mentionnée dans des statuts synodaux d'Allemagne, de France et d'Angleterre[3]. Cependant, il semble impossible de trouver la source théorique de cette pratique, que ce soit dans les textes canoniques fondamentaux ou dans les écrits des commentateurs[4]. Sa constitution et son application ont, par ailleurs, peu intéressé les historiens. On ne trouve à son propos que quelques références[5].

L'abjuration *sub pena nubendi*

L'abjuration *sub pena nubendi* s'est développée comme un moyen de limiter les rapports sexuels illicites en les transformant en mariages légaux. Elle correspond à une contrainte et de fait contredit le principe du libre choix. Elle amène en conséquence la question : comment les tribunaux ecclésiastiques ont-ils pu utiliser le mariage comme sanction pénale si, selon les lois établies par l'Église elle-même, il ne devait dépendre que du libre consentement des parties ? Dès l'apparition de cette pratique, la contradiction est perçue par nombre de clercs qui la contestent. Une glose portant sur un statut synodal (Exeter II, 1287) déclare : « Notez que cette disposition est contraire au droit et à l'équité naturelle, parce que *de iure* mariages et fiançailles doivent être libres »[6]. Des objections sont aussi soulevées lors des jugements. Richard Helmholz note plusieurs cas où le prévenu fait valoir qu'un mariage consécutif à une abjuration est invalide parce que contraint[7].

2. La première mention connue d'abjuration *sub pena nubendi* se trouve dans les statuts de Roger Niger, évêque de Londres de 1229 à 1241, *Councils and Synods with other documents relating to the English Church*, F. M. POWICKE et C. R. CHENEY éd., Oxford, 1964, t. 1, p. 631.

3. Wells c. 13 et Winchester c. 29, *ibid.*, t. I, p. 598 et 707 ; *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, J. D. MANSI éd., vol. 24, col. 795 ; *Curie officialis cerasiensis*, M. G. DUPONT éd., *Mémoires de la Société des Antiquaires de Normandie*, vol. 30, Caen, 1880. Voir aussi R. WEIGAND, *Die bedingte Eheschliessung im kanonischen Recht*, Munich, 1963, p. 422-424.

4. Des chercheurs aussi éminents qu'Adhémar Esmein, Richard Helmholz et Michael Sheehan n'ont apparemment pas eu plus de succès que moi. A. ESMEIN, *Le Mariage en droit canonique*, Paris, 1891, t. I, p. 158 ; R. H. HELMHOLZ, *Marriage Litigation in Medieval England*, Cambridge, 1974, p. 173 ; M. M. SHEEHAN, « The Formation and Stability of Marriage in fourteenth-century England : Evidence of an Ely register », *Medieval Studies*, 33, 1971, p. 228-263.

5. A. ESMEIN, *op. cit.*, t. I, p. 158 ; J. DAUVILLIER, *Le Mariage dans le droit classique de l'Église depuis le décret de Gratien (1140) jusqu'à la mort de Clément V (1314)*, Paris, 1933, p. 89 ; R. H. HELMHOLZ, *op. cit.*, p. 172-181 ; M. M. SHEEHAN, « The Formation... », *loc. cit.*, p. 228-263 ; R. WEIGAND, *op. cit.*, p. 422-424.

6. *Nota quod hec constitutio est contra iure et naturalem equitatem, quia de iure libera debent esse matrimonia et sponsalia, Councils and Synods...*, *op. cit.*, t. II, p. 999, n. 4.

7. Dans un des cas, le prévenu faisait valoir que son mariage était invalide parce qu'il l'avait contracté « par la peur qui peut saisir un homme mûr et menacé d'une peine réprouvée par la loi » ; *Per metum qui cadere potest in constantem ac sub pena legibus reprobata* (1372), cité par R. H. HELMHOLZ dans *Marriage Litigation...*, *op. cit.*, p. 178. Le prévenu faisait référence à une des règles du droit canonique, selon laquelle un consen-

La pratique d'abjuration *sub pena nubendi* représente donc un conflit entre une doctrine fondamentale de l'Église, le libre choix comme fondement unique du mariage, et l'une des tâches les plus importantes de la justice ecclésiastique, la répression du concubinage. Cependant, d'un point de vue social, cette pratique était probablement la façon la plus commode de traiter le problème du concubinage. Une grande partie des couples non mariés vivaient sous un même toit dans des relations stables et avaient des enfants. Une séparation forcée de toutes ces personnes aurait mis en danger le corps social.

Ce n'est sans doute pas un hasard si cette institution s'est développée localement. En effet, c'est dans les officialités locales que l'Église a été confrontée le plus directement aux relations sexuelles en dehors du mariage. Ce type de délits constituait de loin la plus grande partie des actions *ex officio* qui y étaient présentées. Or, les textes canoniques donnent très peu d'indications sur la manière concrète d'empêcher la fornication. Les canonistes se sont contentés de l'interdire, sans décrire les modalités de répression. En revanche, la doctrine du libre choix a été amplement discutée dans un grand nombre de textes théologiques et canoniques. Elle était d'ailleurs normalement bien respectée par les officialités locales, ce qui apparaît clairement dans les litiges de mariage rapportés dans les registres[8].

Comment alors peut-on expliquer et comprendre la pratique d'abjuration *sub pena nubendi* ? Pour essayer de répondre à ces questions, j'ai étudié les actions *ex officio* concernant les délits sexuels rapportés dans le registre de l'officialité de l'abbaye de Cerisy-la-Forêt entre 1314 et 1346[9].

tement donné sous contrainte pouvait être déclaré invalide : *coactus enim consensus, qui nec consensus appellari debet, conjugium non facit*, PIERRE LOMBARD, *Sententia* IV D. 29, *PL*, 192, col. 916, voir aussi X, 4, 1, 6, et 14. Si les époux avaient des rapports sexuels après le mariage, celui-ci était cependant automatiquement validé, même si le consentement avait été donné sous la contrainte : *matrimonium per vim contractum, cohabitatione spontanea convalescit* (X, 4, I, 21). La règle d'invalidation pour contrainte ne pouvait donc pas réellement être appliquée au cas d'abjuration *sub pena nubendi*.

8. Voir par exemple M. M. SHEEHAN, « The Formation... », *loc. cit.*, p. 228-263, et ID., « Choice of Marriage Partner in the Middle Ages : Development and mode of application of a Theory of Marriage », *Studies in Medieval and Renaissance History*, 1978, p. 1-33 ; F. PEDERSEN, « Did the medieval Laity know the Canon Law rules on marriage ? Some evidence from fourteenth-century York cause papers », *Medieval Studies*, 56, 1994 ; B. GOTTLIEB, *Getting Married in Pre-Reformation Europe : The Doctrine of Clandestine Marriage and Court Cases in Fifteenth Century Champagne*, Columbia University, 1974. Les études françaises sur l'application de la législation matrimoniale en droit canonique sont moins nombreuses. Voir p. ex. J.-P. LÉVY, « L'officialité de Paris et les questions familiales à la fin du XIVe siècle », *Études d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, Paris, 1965, vol. II, p. 1265-1294 ; G. LARIBIÈRE, « Le mariage à Toulouse aux XIVe-XVe siècles », *Annales du Midi*, 79, 1967, p. 335-362 ; J.-L. DUFRESNE, « Comportements amoureux d'après le registre de l'officialité de Cerisy », *Bulletin philologique et historique du Comité des travaux historiques et scientifiques*, 1973, p. 131-156.

9. Le manuscrit de ce registre a malheureusement été détruit en 1944 et j'ai utilisé à la place l'édition de M. G. DUPONT de 1880 : *Curie officialis cerasiensis*, M. G. DUPONT éd., *Mémoires de la Société des Antiquaires de Normandie*, vol. 30, Caen, 1880. L'édition de M. G. Dupont concerne les périodes 1314-1346, 1369-1380, 1391-1414 et 1451-1457.

L'officialité de Cerisy

Cerisy-la-Forêt était une juridiction particulière dans le diocèse de Bayeux[10]. Elle était largement rurale, comprenait une petite industrie de foulage des tissus[11], des marchés dans le bourg de Cerisy ainsi qu'à l'extérieur de la juridiction, à Saint-Lô. Nous connaissons le nombre approximatif de feux réels des paroisses qui la constituaient à la fin du XIVe siècle : Cerisy, près de 200 feux ; Littry, près de 150 feux ; Deux-Jumeaux, près de 40 feux et Saint-Laurent-sur-Mer, 29 feux[12]. Le nombre d'habitants se montait probablement aux environs de 6300[13].

La cour ecclésiastique de Cerisy était présidée par un official. Un lieutenant ou vice-official le remplaçait en cas d'empêchement. Un *promotor* remplissait à peu près le rôle de notre procureur actuel. Il y avait aussi plusieurs assesseurs, un greffier qui tenait le registre, des huissiers qui délivraient les citations, et enfin un clerc des prises, *clericus prisiarum*[14], qui avait pour charge d'arrêter les condamnés et de les conduire en prison. La cour avait, en outre, ses avocats et ses notaires qui étaient nommés par l'abbé[15]. Elle rendait les sentences en présence et avec le concours de jurés dont le nombre variait, mais qui devaient appartenir au clergé, sauf cas exceptionnels.

En 1314, les fonctions d'official étaient remplies par Jacques Louvet, prêtre, curé de l'église de Colleville-sur-Orne. Il avait été nommé le samedi d'avant la Pentecôte (25 mai) et la cédule de nomination contient l'énoncé sommaire de ses attributions : toute la juridiction sur les choses spirituelles, la connaissance et le jugement de toutes les cau-

« Un fragment de registre de l'officialité de Cerisy », P. LE CACHEUX éd., *Bulletin de la Société des Antiquaires de Normandie*, 43, 1935, p. 291-315, concerne les années 1474-1480 et 1485.

10. Au départ, le clergé régulier était, comme le clergé séculier, soumis à l'autorité épiscopale. Mais quelques monastères reçurent très tôt le privilège de se gouverner eux-mêmes et d'exercer la juridiction sur leurs religieux et sur les habitants des paroisses qui leur appartenaient. Dans la charte de fondation du monastère de Cerisy, confirmée en 1042 par Guillaume le Bâtard, en 1120 par Henri Ier et vidimée successivement par Saint Louis (1269), par Charles IV le Bel (1323) et par Charles VI (1398), l'abbaye est déclarée libre de toute coutume ecclésiastique, *ab omni consuetudine ecclesiastica*, du consentement exprès de l'archevêque de Rouen et de l'évêque de Bayeux. En vertu de ces titres, l'abbé de Cerisy avait donc, dans l'étendue de son exemption, les mêmes droits de surveillance, d'administration et de juridiction ecclésiastique que l'évêque de Bayeux dans son diocèse, voir M. G. DUPONT dans la préface du *Curie officialis cerasiensis*, *op. cit.*, p. 4.

11. A. J. FINCH, « Sexual Relations and Marriage in Later Medieval Normandy », *The Journal of Ecclesiastical History*, 47, 1996, p. 241.

12. J.-L. DUFRESNE, *loc. cit.*, p. 132, n. 5. J.-L. Dufresne a fondé son estimation sur *l'Assiette de l'aide pour le fait de guerre d'Espaigne*, qui donne le quotient fiscal de toutes les paroisses du Bessin en 1386.

13. A. J. FINCH, *loc. cit.*, p. 242. L'estimation de A. J. Finch est fondée, d'une part, sur le calcul de J.-L. Dufresne et, d'autre part, sur les registres de *monnéage* pour la période de 1368 à 1419.

14. *Curie officialis cerasiensis*, M. G. DUPONT éd., *op. cit.*, n° 165b.

15. Ceux-ci faisaient un serment qu'on trouve au début du registre. Celui des avocats se trouve au n° 1a et celui des notaires au n° 1b.

ses et affaires en cours ou futures ; les visites d'églises et de paroisses, les enquêtes, répressions et punitions, tant des délinquants que des délits commis ou futurs[16]. Le vice-official était un moine, le frère Dom Luc Le Peintre[17], et le clerc-official se nommait Guillaume des Marais[18].

En 1320, le curé de Colleville est remplacé par André de Buron, qui exerce pendant treize ou quatorze ans avec Laurent Camérier et le frère Dom Thomas Hamon[19]. En 1334, Jean Gouin, curé de Saint-Martin de la Bazoque, nommé en remplacement d'André de Buron, est installé le 14 juin[20]. Il exerce avec le frère Robert Rossel, son lieutenant, jusqu'en 1346[21].

La plus grande partie des actions *ex officio* à l'officialité de Cerisy ont été engagées à la suite de dénonciations faites durant les visites, *visitationes*, aux villages de Cerisy, Littry et Deux-Jumeaux. Le procédé de *visitatio* reposait sur une enquête concernant le comportement du clergé et des laïcs, menée par un certain nombre de jurés, *jurati*.

Les visites avaient lieu assez régulièrement chaque année dans les quatre paroisses de Littry, Deux-Jumeaux, Cerisy et Saint-Laurent-sur-Mer. Elles étaient précédées d'un mandement que l'official adressait au curé pour réunir les trésoriers qui devaient assister à la visite de l'église. Le même mandement ordonnait la convocation des notables paroissiens qui remplissaient l'office de *jurati*[22]. Après la visite de l'église, l'official

16. *Nostrum facimus et constituimus officialem, et omnem jurisdictionem nostram in spiritualibus ac universales cognitiones et decisiones causarum et negotiorum, tam motarum quam movendarum in eadem jurisdictione nostra, necnon specialiter visitaciones, inquisitiones, correctiones et puniciones tam delinquentium quam delictorum perpetratorum et perpetrandorum, presencium et futurorum..., Curie officialis cerasiensis*, M. G. Dupont éd., *op. cit.*, n° 2.

17. *Ibid.*, n°s 75 et 76.

18. *Ibid.*, n° 77.

19. *Ibid.*, n° 167, au mois de février 1322, Guillaume Bitot entre en fonction comme official et se désigne lui-même comme successeur d'André : *Anno Domini milesimo CCC vicesimo primo intravit officium curie Cesariensis Guillelmus de Bitot, in die lune ante purifficationem virginis gloriose* [1er février 1322]. *Ibid.*, n° 89 : [...] *Andree de Burone, predecessoris nostri* [...]. *Ibid.*, n° 93. Ce dernier réapparaît cependant comme official en 1323, 1325-1327 et 1330-1333 : *Visitatio facta* [...] *per magistrum Andream de Burone, officialem cerasiensem*, n° 117, *idem* n°s 124, 127, 129, 130, 132, 133, 136, 144 ; 1332 [...] *in pleno judicio, coram nobis magistro Andrea de Burone, officiali cerasiensi* [...], n° 147, voir aussi n°s 153, 161 et 164.

20. *Anno Domini MCCCXXXIIII, die martis post festum sancti Baranabe apostoli, intravit Johannes (Gouin), rector ecclesie beati Martini de Basoca, officium officialatus monasterii sancti cerasiensis, ibid.*, n° 169.

21. M. G. Dupont dans la préface de *Curie officialis cerasiensis*, *op. cit.*, p. 4-5.

22. *Primo, visitationem mandavimus sub hac forma : Officialis Cerasiensis, presbitero de Listreyo, salutem. Hac instanti die lune post exaltationem sancte Crucis, intendimus, Deo dante, vestram ecclesiam visitare, et penes vos descendere, et facere quod nostro incumbit officio, causa visitandi. Unde vobis mandamus quatinus ad ipsam ecclesiam bene mane dicte diei citetis de parrochianis vestris per quos de inquirendis et corrigendis veritas possit scire, nobis super hiis dicturos veritatem, et pro nobis et nostris, prout fieri debitum et consuetum est, preparare non postponatis. Datum die jovis ante dictam exaltationem, anno Domini M° CCC XIIII°. In signum presentis mandati a vobis recepti, presentes litteras reddite sigillatas, ibid.*, n° 9a.

procédait, en leur présence, à une enquête dans la paroisse sur les faits qui lui étaient signalés comme étant de nature à être réprimés et punis[23].

Concubinage et mariage

De loin, le plus grand nombre de dénonciations concerne des délits sexuels, surtout la fornication et l'adultère. Seulement 10 sur un total de 315 dénonciations de ce type de délits furent purgées ou rejetées immédiatement. La documentation concernant l'imposition des peines est cependant incomplète puisque la dénonciation initiale et les actions ultérieures étaient souvent enregistrées séparément. Les cas suivis de la dénonciation à la sanction montrent que la fornication était le plus communément punie par des amendes variant entre 5 et 50 sous[24]. Celles-ci pouvaient cependant s'élever davantage s'il y avait des circonstances aggravantes. Dans certains cas, la cour imposait une pénitence au lieu des amendes, surtout si les prévenus étaient trop pauvres pour payer[25].

La cour pouvait aussi ordonner aux prévenus de renoncer l'un à l'autre sous la caution d'une somme d'argent. Les gages étaient habituellement de dix à vingt fois supérieurs aux amendes, variant entre 10 et 50 livres. On pouvait aussi demander aux prévenus, ou ils pouvaient eux-mêmes choisir, de renoncer l'un à l'autre *sub pena nubendi.*

Le tableau suivant énumère toutes les accusations pour fornication figurant dans le registre de Cerisy entre 1314 et 1346 où une abjuration *sub pena nubendi* était possible, excluant ainsi les cas qui impliquaient un empêchement de mariage, par exemple quand une des parties, ou les deux étaient mariées, quand l'homme était dans les ordres ou quand il existait un empêchement lié à la parenté.

Pour tenter de classer les cas, nous avons retenu deux critères : la durée ainsi que la stabilité apparente de la relation, et la présence d'enfants. Il est difficile d'évaluer la stabilité d'un couple et le tableau ne fait apparaître comme relations stables que celles où la situation est claire, soit parce que le même couple a été dénoncé à plusieurs occasions, soit parce qu'il a été clairement mentionné dans l'acte d'accusation que l'union avait été de longue durée. Parmi les cas où la femme était enceinte ou avait un enfant, nous n'avons retenu que ceux où le père était clairement désigné.

La première constatation est que l'abjuration *sub pena nubendi* n'a été employée que dans un très petit nombre de cas, 5 sur un total de 84 où une peine a été enregistrée. Elle était, comme on pouvait s'y attendre, plus facilement infligée dans les cas de relations stables (4 cas sur 29)

23. M. G. DUPONT dans la préface de *Curie officialis cerasiensis*, *op. cit.*, p. 7 et 8.

24. Le registre montre, pour la fin du XIVe siècle, des salaires mensuels variant entre 10 et 25 sous : *Curie officialis cerasiensis*, M. G. DUPONT éd., *op. cit.* ; voir aussi A. J. FINCH, *loc. cit.*, p. 245.

25. *Contra mulierem : egit penitentiam, quia unde solvere non habebat* : *ibid.*, n° 4b. Voir aussi nos 130b et c, 138d et 139.

et surtout quand le couple avait des enfants (2 cas sur 10). Il n'y a cependant aucune indication que l'abjuration *sub pena nubendi* ait été systématiquement employée dans de telles situations ou des situations analogues.

Les accusations de fornication à l'officialité de Cerisy ne comportant pas un empêchement de mariage (1314-1346)

	Amende	Pénitence	Gage	*Sub pena nubendi*	Total	Aucune peine enregistrée	Total
Fornication simple	32	4	3	1	40	70	110
Grossesse ou enfants	13	1	1		15	31	46
Relations stables	12		5	2	19	12	31
Relations stables avec enfants	6		2	2	10	4	14
Total	63	5	11	5	84	117	201

Germain Le Forestier, un clerc, et la veuve de Michel Riquent admettent devant la cour qu'ils ont eu des relations sexuelles pendant les deux dernières semaines. La cour ordonne à Germain d'arrêter de fréquenter la veuve de Michel Riquent d'une « façon suspecte » et tous les deux renoncent l'un à l'autre sous la caution de 10 livres et *sub pena nubendi*[26].

Dans un autre cas, l'homme et la femme avaient apparemment cohabité et avaient, selon la rumeur, eu des relations sexuelles. Le couple admet la rumeur mais nie les faits. Ils renoncent l'un à l'autre à la condition que si, à l'avenir, ils vivent ensemble d'une façon laissant soupçonner qu'ils aient des relations sexuelles, ils devront se considérer l'un l'autre comme mari et femme[27]. Deux autres inculpés avaient coha-

26. *Anno Domini MMCCCXXII die veneris ante Judica me* [11 mars 1323], *in judicio coram nobis fuerunt presentes Germanus le Forestier, clericus, et relicta Michaelis Riquent, et confessi fuerunt carnaliter copulasse post XV dies elapsos ; quam fornicationem emendarunt. Injunximus eidem Germano ne de cetero cum dicta relicta suspecte frequentat quod possit probari per famam aut per duos testes fide dignos, et hoc ad penam X librarum et ad penam conjugii faciendi inter ipsos ; quibus premissis ipsi acquieverunt* ; n° 113.

27. *Sanson Vautier diffamatur de Johanna filia Henrici Stephani. Confitentur famam. Negant factum. Indicimus ei purgationem ad diem mercurii* [12 mars 1315], *et ipsi sese abjuraverunt, et injunximus ut seorsum habitent ad penam scale. Mulier reversa ; vir contumax. Abjuraverunt se sub illa condicione quod si de cetero simul habitarent in eadem domo solus cum sola in loco de quo posset haberi suspictio de carnali copula, quod ex nunc se consentiunt unus in alium matrimonialiter in virum et uxorem.* ; *ibid.*, n° 26c.

bité pendant un an et demi, mais niaient avoir eu des relations sexuelles. Cependant, ils admettaient la rumeur, et aussi qu'ils s'étaient touchés. Ils renoncent l'un à l'autre sous les mêmes conditions que le couple précédent[28].

Dans les deux cas restants les couples avaient clairement cohabité pendant longtemps et avaient des enfants. Thourud Bigal et Pétronille La Rouissole avaient vécu en concubinage pendant trois ans et avaient deux enfants de leur union. Ils renoncent l'un à l'autre sous la condition que s'ils continuaient à vivre ensemble ils devraient se considérer eux-mêmes comme mari et femme[29].

Dans le cas d'Henri Le Portier et de Thomassie, fille de Richard Le Guilcour, il semble qu'ils choisissent eux-mêmes l'abjuration *sub pena nubendi*. Ils avaient été dénoncés pour fornication et avaient deux enfants. Thomassie fit valoir qu'ils avaient déjà renoncé l'un à l'autre *sub pena nubendi*, ce qu'Henri nia. Néanmoins, ils exprimèrent alors de leur propre volonté, *voluerint spontanei*, qu'ils se considéreraient comme mari et femme s'ils avaient des relations sexuelles à l'avenir[30].

Le concubinage était fréquent à Cerisy, mais seulement un petit nombre de cas se soldaient par une abjuration *sub pena nubendi*. Il

28. *Anno Domini MCCCXVIII die jovis post Annunciationem beate Marie, videlicet post Judica me* [29 mars 1319], *Guillotus Evrart diffamatus de Coleta la Flamengue, pro quo ipsa gagiavit emendam, et ambo confitentur famam et factum negant simpliciter, fatentur tamen se se temptasse et per annum cum dimidio simul stetisse ; et finaliter sese abjurarunt, ita quod si contingat de cetero ipsos invicem habitare solum cum sola in eadem domo aut alias in loco suspecto, ex nunc se consentiunt invicem in virum et uxorem et ex nunc volunt [...]. taxavimus contra quemlibet III (?) libras [...]* ; *ibid.*, nº 65b.

29. *Anno Domini MCCCXIX, die lune post festum Omnium Sanctorum* [5 novembre 1319], *se Tourodus Bigal confessus fuit se carnaliter copulasse cum Petronilla La Rouissole per triennium et in ea genuisse duos pueros, et se invicem a modo abjurarunt, ita tamen quod si ipsos contigerit esse solus cum sola aut ipsos invicem habitare in loco suspecto aut alias, ex nunc se consentiunt invicem in virum et uxorem, et ex nunc volunt matrimonium esse contractum, et emendarunt fornicationem quam reservamus* ; *ibid.*, nº 70.

30. *Ceraseyum. – Anno predicto, die martis ante festum beati Dyonysii* [8 octobre 1314], *coram nobis citati Henricus le Portier filius Thome le Portier et Thomassia filia Ricardi le Guilcour, quia de incontinentia diffamati, hoc confessi fuerunt et quod ipsa conceverat duos pueros de ipso Henrico ; tamen ipsa proposuit quod ipse eam alias abjuraverat sub illa conditione quod si ex tunc eam carnaliter cognosceret quod ex tunc haberet eam pro uxore, et ipsa eum similiter vice versa, et quod postmodum eam pluries carnaliter cognoverat ; ipse negavit abjurationem, sed carnalem copulam confessus est ; et nichilominus voluerunt spontanei quod si a modo ipsam carnaliter cognoverit, quod habebunt se invicem pro marito et uxore ; quod eisdem injunximus observandum, injungentes eis ne de cetero invicem cohabitaret. De tempore preterito pro emenda voluntatem facere promiserunt*, *ibid.*, nº 11a. Cette affaire aboutit à un mariage, le 3 octobre 1315, quand Thomassie et Henri admettent devant la cour qu'ils ont eu des relations sexuelles après l'abjuration. *Henricus le Portier, clericus, diffamatus de Thomassie filia Ricardi le Guilcour. Quia confessi sunt postquam sese abjurarunt sub conditione, si carnalis copula inter eos interveniret, quod ex tunc matrimonium contrahebant, et sese matrimonialiter consenserunt, ipse eam carnaliter cognovit pluries, etiam citra tres septimanas, ipsos adjudicamus in maritum et uxorem. Die lune post Letare Jerusalem* [3 mars 1315] ; *ibid.*, nº 25b.

n'était pas non plus inhabituel qu'un couple eût plusieurs enfants sans être marié.

Le jour même du jugement d'Henri et Thomassie, un autre couple est présenté devant la cour. Jehan de Mare et Nicole, la veuve de Herbert Jupin, avaient cohabité pendant huit ans et avaient six enfants de leur union. La cour leur interdit de continuer à vivre ensemble hors mariage sous peine d'avoir à payer une amende de dix livres[31]. Il n'y a aucune mention d'une abjuration *sub pena nubendi*. La raison pourrait être que l'homme semble avoir été violemment opposé au mariage[32]. Dans plusieurs cas comparables, la cour n'a pas employé cette peine[33].

Le fait qu'un couple ait été dénoncé pour fornication en de multiples occasions ne semble pas non plus avoir influencé la pratique de la cour de façon décisive. Le registre présente plusieurs cas où un même couple a été dénoncé, et parfois condamné régulièrement année après année, sans que la cour ait essayé de transformer leur relation en un mariage légal par le recours à l'abjuration *sub pena nubendi*[34]. Dans un cas, le registre déclare qu'un homme avait une « certaine femme » et qu'il devrait la prendre comme son épouse légale[35]. La cour, cependant, n'a pas demandé d'abjuration *sub pena nubendi*.

31. *Eadem die* [8 octobre 1314], *apud Ceraseyum, Johannes de Mara, clericus, et Nicolaa, relicta Herberti Jupin confessi sunt fuisse incontinentes et invicem cohabitasse per octo annos et amplius, adeo quod ipsa concepit et peperit sex pueros de ipso Johanne, et propter hoc gagiavit emendam ad voluntatem nostram ; et injunximus eisdem, ad penam decem librarum turonensium nobis ab eorum quolibet si contra fecerint solvendarum, ne de cetero suspecte cohabitarent in eadem domo, aut sequatur carnalis copula inter eos, nisi hoc fuerit lege matrimonii ; cui inhibitioni acquieverunt ; sed mulier proposuit conventiones matrimonii quas negavit idem Johannes* ; *ibid.*, n° 11b.

32. L'affaire aboutit finalement au mariage à l'instigation de Nicole. L'opposition de Jehan était cependant si dure que Nicole durant le procès craignait pour sa vie. [...] *ipsa Nicolaa juravit quod dubitabat ne ipse sibi violentiam faceret et ne eam occideret vel malfeceret* [...] ; *ibid.*, n° 17a. Pour cette affaire voir aussi n°s 16b, 18a, 25b.

33. Un troisième couple se présenta devant la cour le même jour que Henri et Thomassie et Jehan et Nicole. Richard Le Prévost et Emmelie de Vasteigneio cohabitaient et avaient deux enfants. La cour leur interdit de continuer à vivre ensemble hors mariage sous peine de dix livres, et ils durent en plus payer une amende de 25 sous chacun (n° 11c). La fille de Robert Morice et Jehan de Thaone avaient été dénoncés pour fornication à quatre reprises entre 1330 et 1341 et ils avaient trois enfants ensemble (138d, 184b, 206c, 213b). Voir aussi n°s 12, 17b, 25d, 70, 75a et 96d.

34. Richard Foin et la veuve Moquet avaient été dénoncés à sept reprises entre 1325 et 1339 (n°s 126c, 130b, 138c, 152c, 184b, 199b et 206b). La cour les désigne comme *quasi uxorati*. Colin Le Heriz et Guillemette de Bayeux avaient été dénoncés à quatre reprises entre 1331 et 1339 ; n°s 143b, 152b, 199b et 206a, eux aussi sont désignés comme *quasi uxorati*. Thomas Beuslin et une femme désignée sous le nom évocateur de Pulchra Femina (ou Bella Femina ou Belefame) avaient été dénoncés à huit reprises entre 1322 et 1333 ; n°s 110d, 126d, 130c, 133b, 138e, 143b, 152c et 168c. Une trentaine d'unions ne débouchant pas sur une abjuration *sub pena nubendi* peuvent ainsi être suivies de 1314 à 1346.

35. *Johannes le Moys habuit quendam uxorem vocatam Pujein quam debet accipere in uxorem*, *ibid.*, n° 137c.

Doctrine et réalité

Ainsi il semble impossible à partir du registre de Cerisy de discerner des circonstances spécifiques où la cour emploie systématiquement l'abjuration *sub pena nubendi.* La situation des couples concernés n'explique pas complètement pourquoi la cour y recourt dans certains cas et non pas dans d'autres. L'explication pourrait bien sûr être qu'elle l'emploie complètement au hasard. Une autre explication – selon moi plus plausible – est que la cour était peu disposée à l'utiliser contre ceux qui étaient clairement opposés au mariage.

La constitution d'abjuration *sub pena nubendi* s'est développée pour lutter contre la pratique très répandue du concubinage en la transformant en mariage. Mais son principe n'était pas compatible avec la doctrine du libre choix. Cela ne signifie pas nécessairement que les juges, dans l'usage réel de l'abjuration *sub pena nubendi*, aient été indifférents à la doctrine du libre choix, qu'ils respectaient en d'autres occasions. Je crois que l'emploi, apparemment aléatoire, de l'abjuration *sub pena nubendi*, que plusieurs chercheurs ont noté[36] pourrait s'expliquer par le fait que la cour ne l'employait que quand les deux prévenus étaient plus ou moins d'accord pour se marier. La pratique d'abjuration *sub pena nubendi* pourrait ainsi être décrite comme un compromis pragmatique entre la volonté de transformer le concubinage en mariage et la doctrine du libre choix comme seul fondement du mariage.

Cette pratique a peu à peu disparu au XVe siècle. Selon Richard Helmholtz, sa disparition est due à « une maturation de la réflexion de l'Église sur la nature du mariage »[37]. Suivant mon hypothèse, les officialités n'ont recouru à l'abjuration *sub pena nubendi* que dans les cas où le couple n'était pas vraiment opposé au mariage, et la disparition de cet usage pourrait s'expliquer autrement : avec l'évolution des mœurs, en grande partie due à l'influence de l'Église, le mariage est devenu la norme, et les couples qui, au XIVe siècle, avaient pu être concernés par l'abjuration *sub pena nubendi* étaient, au XVe siècle, normalement déjà mariés. La disparition de la pratique d'abjuration *sub pena nubendi* s'expliquerait alors par un changement d'attitude des laïcs à l'égard du mariage, plutôt que par une évolution à l'intérieur de l'Église.

36. R. H. HELMHOLZ, *op. cit.*, p. 173-174 ; M. M. SHEEHAN, « The formation... », *loc. cit.*, p. 253-254.

37. « The story of its abandonment is evidence of a matured thinking about the nature of marriage », R. H. HELMHOLZ, *op. cit.*, p. 18.

Charlotte Christensen-Nugues, Institut d'histoire des sciences et des idées, Biskopsgatan 7, Université de Lund, S-22362 Lund, Suède

Mariage consenti et mariage contraint : l'abjuration *sub pena nubendi* à l'officialité de Cerisy, 1314-1346

Selon le droit canonique médiéval, la validité d'un mariage dépendait uniquement du consentement des deux parties. Personne ne pouvait forcer un couple à se marier sans le libre consentement de chacun des futurs époux. En même temps, le droit canonique prohibait toute relation sexuelle en dehors du mariage. Deux personnes vivant en concubinage pouvaient être contraintes à renoncer l'une à l'autre par une abjuration *sub pena nubendi.* Cela signifiait que tout rapport sexuel futur entre eux créait un mariage valide. Dans cet article, j'étudie le conflit entre la doctrine du libre consentement comme seul fondement du mariage et la contrainte imposée par la pratique d'abjuration *sub pena nubendi.*

Mariage – concubinage – consentement – droit canonique – abjuration *sub pena nubendi*

Consent and Coercion in Marriage : Abjuration « sub pena nubendi » at the Officiality of Cerisy, 1314-1346

According to medieval Canon Law the validity of a marriage depended solely on the consent of the parties. No one could force a couple to marry if they did not freely consent to do so. In parallel, any kind of sexual relations outside of marriage was prohibited by Canon Law. An unmarried couple could be forced to abjure one another *sub pena nubendi.* This meant that any future intercourse would automatically leave them legally married. In this article I study the conflict between the idea of marriage as solely depending on the free consent and the marriage coercition imposed by abjuration *sub pena nubendi.*

Marriage – concubinage – consent – Canon Law – abjuration *sub pena nubendi*

Médiévales 40, printemps 2001, p. 113-132

Julien VÉRONÈSE

JEAN SANS PEUR ET LA « FOLE SECTE » DES DEVINS : ENJEUX ET CIRCONSTANCES DE LA RÉDACTION DU TRAITÉ *CONTRE LES DEVINEURS* (1411) DE LAURENT PIGNON*

En 1411, Laurent Pignon (vers 1368-1449)[1], frère de l'ordre de saint Dominique, qui fut confesseur du duc de Bourgogne Philippe le Bon à partir de 1419, rédige un ouvrage intitulé *Contre les devineurs* qui tranche avec le reste de son œuvre historique et didactique[2]. Ce texte, qui ne nous est connu que par un unique exemplaire conservé à la Bibliothèque royale Albert Ier de Bruxelles, le manuscrit 11216[3], ne présente guère de nouveautés sur le plan doctrinal, puisque notre dominicain, pour tout ce qui a trait à la divination, puise dans les écrits de l'un de ses illustres prédécesseurs, Thomas d'Aquin. La *secunda secundae* de la *Somme théologique* (les questions 92 à 96) et la troisième partie de la *Somme contre les Gentils* (essentiellement les chapitres 84

* Ce travail est la synthèse d'une étude plus vaste (édition et commentaire) menée dans le cadre d'une maîtrise soutenue à l'Université Paris X-Nanterre en 1997 sous la direction de Mme le Professeur Colette BEAUNE et en collaboration avec Jean-Patrice BOUDET. Nous remercions aussi É. ANHEIM, M. OSTORERO et N. WEILL-PAROT pour leurs remarques judicieuses.

1. Pour des indications biographiques, voir A. J. VANDERJAGT, *Laurens Pignon, OP : Confessor of Philip the Good*, Groningue, 1981.

2. En 1394, il rédige un *Catalogus fratrum spectabilium Ordinis Praedicatorum*, édité par G. MEERSSEMAN, *Laurentii Pignon catalogi et chronica*, Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica, vol. XVIII, Rome, 1936. À peu près à la même époque, il continue son œuvre historiographique avec une *Chronica compendiosa de capitulis generalibus et provincialibus Franciae Ordinis Praedicatorum*, voir G. MEERSSEMAN, *op. cit.*, p. 34-55. Enfin, il rédige peu avant 1430 un *Traictié de la cause de la diversité des estaz* et traduit le *Circa originem potestatum et iurisdictionum quibus populus regitur* du dominicain Durand de Saint-Pourçain (*ca* 1275-1334).

3. R. CALCOEN, *Inventaire des manuscrits scientifiques de la bibliothèque royale Albert Ier*, Bruxelles, 1975, t. III, p. 53 ; A. BAYOT, *Catalogue des manuscrits français*, Bruxelles, 1910, p. 254. Il est aujourd'hui édité par J. R. VEENSTRA, *Magic and Divination at the Courts of Burgundy and France. Text and Context of Laurens Pignon's* Contre les devineurs *(1411)*, Leyde-New York-Cologne, Brill, 1998. Nous utiliserons ici cette édition.

à 86) inspirent, en effet, presque textuellement les trois quarts du traité. L'originalité du *Contre les devineurs* ne tient donc ni à la présentation théorique que Pignon fait des différents modes possibles de divination, ni à sa discussion sur la puissance à attribuer au déterminisme astral. L'auteur, du reste, ne s'en cache pas :

> « [...] ains je veul seulement exposer et translater de latin en françois les raiṣons et auctorités de la sainte escripture et des sains docteurs de l'Église, <et> la determinacion de Sainte Église, en tele maniere a ce que aucun n'aient cause de dire que ce soit oppinion particuliere ou de moi ou d'autre. Quar je proteste ychy que je n'ay entencion de y escripre aucunne coṣe que jẹ n'aye leüe en livres canoniques et approvés de Sainte Église. »[4]

Cette traditionnelle profession d'humilité ne doit néanmoins pas cacher que le traité dépasse le simple compte rendu scolastique sur la divination. Son titre montre bien que si Pignon entend traiter de la divination comme d'autres l'ont fait avant lui, son objectif est avant tout de s'en prendre à un groupe d'individus, les « devineurs et songeurs », dont il a une conception très extensive. La comparaison avec le *Livre de divinacions* de Nicole Oresme (premier texte sur le sujet en langue vulgaire, mais que notre dominicain ne semble pas connaître)[5] est à cet égard révélatrice. Si Oresme s'attaque lui aussi aux devins, et parmi eux surtout aux praticiens de l'astrologie judiciaire, en dénonçant la multitude des ruses mises au point par ceux-ci pour prédire l'avenir et surtout masquer leurs échecs, à aucun endroit il ne fait des « devineurs » une secte activiste dont le but affirmé serait d'accaparer le pouvoir et de mettre à mal l'ordre établi. En revanche, c'est l'un des leitmotiv de notre dominicain. Par « devineur », il faut entendre spécialiste de telle ou telle pratique divinatoire, mais pas seulement. Pignon s'attribue une mission plus vaste et, pour arriver à ses fins, il ne recule devant aucun amalgame : magiciens, sorciers, superstitieux et hérétiques sont dans sa ligne de mire, tous liés entre eux par une même allégeance supposée au diable. Son objectif principal est donc de mettre en garde, avec un livre rédigé dans une langue plus accessible, contre un groupe nouveau que les circonstances politiques, mais aussi sa culture livresque et peut-être sa propre expérience contribuent, pour une large part, à unifier.

Sur le plan doctrinal, Laurent Pignon place son traité sous l'autorité de ses maîtres de l'Université[6]. Mais, sa mise en garde est destinée

4. J. R. VEENSTRA, *op. cit.*, p. 224, ms. f° 2v.

5. G. W. COOPLAND, *Nicole Oresme and the astrologers. A study of his* Livre de divinacions, Liverpool, 1952 ; S. LEFÈVRE, *Rhétorique et divinations chez Nicole Oresme (c. 1322-1382). Étude et édition du Livre de divinacions*, thèse de doctorat de l'Université de Paris IV, 1992 (inédite).

6. J. R. VEENSTRA, *op. cit.*, p. 339, ms. f° 59v : « [...] je le soumet et met du tout a la correccion et chatiement de toute boine personne, en especial de mes segneurs et

avant tout au duc de Bourgogne Jean sans Peur comme l'indique le prologue :

> « A tres excellent et puissant prince Jehan duc de Borgoigne, conte de Flandres, d'Artois et de Borgogne, son humble et devot subjet et serviteur recommandacion deüe. »[7]

Il ne faut pas voir là qu'une simple dédicace. Par bien des aspects, le *Contre les devineurs* appartient au genre des *Miroirs aux princes*. Il s'agit de faire prendre conscience au duc qu'un bon gouvernement ne saurait souffrir la moindre compromission avec un « devineur ». Est-ce à dire donc que le duc pouvait être compromis, ou bien alors Laurent Pignon se situe-t-il tout simplement dans la tradition d'écrits tels que le *Songe du Vergier*[8], le *Songe du Vieil Pelerin*[9], qui, dédiés à Charles V et Charles VI, mettent en garde leur dédicataire respectif contre l'usage de moyens de gouvernement « superstitieux »[10] ? S'il est difficile de répondre précisément à la première partie de la question, nous allons voir que tout un arrière-fond politique peut expliquer cette mise en garde personnalisée de Laurent Pignon. Jean sans Peur doit d'ailleurs d'autant moins recourir à des devins que ceux-ci sont constitués en un groupe sectaire compromis avec le diable. À cet égard, notre dominicain pousse le raisonnement à l'extrême.

Mais pourquoi veut-il formellement mettre en garde son prince ? Quelle vision a-t-il du bon gouvernement ? Enfin, comment naît dans l'esprit de Laurent Pignon cette idée d'une vaste secte vouée au diable, et pourquoi la rattacher, même implicitement, à la personne de Jean sans Peur ? Autant de questions que nous aborderons successivement.

Le *Contre les devineurs* est, nous l'avons souligné, la principale œuvre[11] de Laurent Pignon qui traite de la divination et qui s'en prend nommément à ses praticiens. Ce fait est suffisamment singulier pour que nous nous interrogions sur les raisons qui ont pu déterminer le choix d'un tel sujet. Celles-ci sont nombreuses et représentent un tout. Pignon en livre certaines, mais en occulte d'autres qu'il nous faut retrouver.

maistres de ma mere l'univers<it>é qui en telles choses et toutes autres sont sans comparison plus cler veant [clairvoyants] que je ne soie [...] ».

7. *Ibid.*, p. 223, ms. f° 2r.

8. ÉVRARD DE TRÉMAUGON, *Le Songe du Vergier*, M. SCHNERB-LIÈVRE éd., Paris, 1982, t. I, livre I, ch. 165 à 177.

9. PHILIPPE DE MÉZIÈRES, *Le Songe du Vieil Pelerin*, G. W. COOPLAND éd., Cambridge, 1969, t. I, p. 149-172.

10. Le terme vise aussi bien la divination que la magie.

11. Il aborde la question *a posteriori* dans son *Traictié de la cause de la diversité des estaz*, mais essentiellement en discutant le déterminisme astral. Voir A. J. VANDERJAGT, *op. cit.*, p. 166 *sq.*

Jean sans Peur, associé du diable ? Le *Contre les devineurs* et le contexte politique

La raison principale qui explique l'initiative de Laurent Pignon est éminemment politique à une époque où la magie et la divination sont largement impliquées dans des affaires politiques[12]. Une des plus retentissantes est celle qui met en scène le magicien Jean de Bar, condamné en 1398 après avoir échoué, comme tous ses prédécesseurs, à « delier les mauvaises fortunes » de Charles VI. Elle est un précédent d'autant plus remarquable que le père de Jean sans Peur, Philippe le Hardi, en est le principal instigateur, même si Jean de Bar le disculpe dans son étonnante confession en affirmant avoir lui-même envoûté le duc[13]. La Faculté de théologie de l'Université de Paris conclut cette affaire le 19 septembre 1398 par la proclamation d'une *determinatio* retentissante qui lie définitivement, dans les esprits, nombre de pratiques magiques et astrologiques avec le diable[14]. Pour comprendre toutes les motivations de Laurent Pignon, il ne faut donc pas occulter le contexte politique. Depuis l'assassinat du duc d'Orléans en 1407, la guerre civile fait rage, et dans cette lutte où toutes les armes sont bonnes, aucun des partis n'hésite à recourir aux accusations les plus viles pour discréditer l'adversaire. Les rumeurs politiques rencontrent souvent des échos puissants qui les rendent redoutables[15]. En 1408, Jean sans Peur, pour justifier publiquement l'assassinat du frère du roi, utilise un universitaire à sa solde, maître Jean Petit. Ce dernier n'hésite pas à réutiliser, dans sa justification du tyrannicide, des bruits répandus de longue date par le clan bourguignon, qui affirmaient la volonté de Louis d'Orléans d'occire le roi « par sortilèges, malefices et supersticions »[16]. Enguerrand de Monstrelet, qui rapporte dans sa *Chronique* le discours de Jean Petit[17], reprend les accusations formulées par ce dernier : Louis d'Orléans aurait reçu l'aide d'un moine apostat et de trois autres personnages qui auraient travaillé secrètement à l'élaboration d'objets (une épée, une dague et une bague) consacrés à deux démons, ainsi qu'à la mise au point d'une baguette magique capable de jeter des sortilèges.

12. Sur tout ce contexte, J.-P. BOUDET, *Le Recueil des plus célèbres astrologues de Simon de Phares*, Paris, Honoré-Champion, 1999, t. II, p. 255-270 ; J. R. VEENSTRA, *op. cit.*, p. 59 *sq.*

13. J.-P. BOUDET, « Les condamnations de la magie à Paris en 1398 », à paraître dans la revue *Mabillon* ; *Le Recueil*, t. II, p. 266-267.

14. H. DENIFLE et A. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Paris, 1897, t. IV, p. 32-36. Voir la nouvelle édition de ce document dans J.-P. BOUDET, « Les condamnations », *loc. cit.*

15. C. BEAUNE, « La rumeur dans le *Journal* du Bourgeois de Paris », dans *La Circulation des nouvelles au Moyen Âge*, XXIVe Congrès de la SHMES (Avignon, juin 1993), Paris, 1994, p. 200-203.

16. A. COVILLE, *Jean Petit. La question du tyrannicide au commencement du XVe siècle*, Paris, 1932, ch. 8, p. 207-224 ; B. GUENÉE, *Un meurtre, une société. L'assassinat du duc d'Orléans, 23 novembre 1407*, Paris, 1992, p. 189-201.

17. *Chronique d'Enguerrand de Monstrelet*, L. DOUËT-D'ARCQ éd., Paris, 1857, t. I, p. 178-242.

Louis se serait servi de cette baguette pour introduire la maladie dans le corps de Charles VI. Il aurait également donné une pomme empoisonnée au dauphin Charles, décédé en 1401 à l'âge de neuf ans. Enfin, son épouse, Valentine Visconti, fille de Jean-Galéas Visconti duc de Milan, était également l'objet depuis 1393 de rumeurs la mettant en cause jusqu'à l'obliger à quitter Paris pour Orléans en 1396[18]. Louis d'Orléans est donc, selon Jean Petit, un homme diabolique, dans le plein sens du terme.

Le Bourgeois de Paris, bourguignon convaincu, tient le même genre de discours à propos de Bernard, comte d'Armagnac et connétable de France, dans son *Journal*, à l'année 1419 :

> « Et [je] cuide en ma conscience que ledit comte d'Armagnac était un ennemy en forme d'homme, car je ne vois nul qui ait été à lui, ou qui de lui se renomme, ou qui porte sa bande, qui tienne la loi ni foi chrétienne... »[19] [« Et je crois en ma conscience que le comte d'Armagnac était un diable en forme d'homme, car jamais je n'ai vu un de ses fidèles, ou de ceux qui se réclament de lui, ou qui appartiennent à son clan, respecter la loi et la foi chrétienne... »]

La diabolisation du camp adverse et la construction de mauvaises renommées sont donc courantes, mais elles ne sont pas une arme politique exclusivement bourguignonne. Jean sans Peur en a, lui aussi, été victime – mais n'a-t-il pas tendu à ses détracteurs les verges qui devaient le frapper en avouant, après l'assassinat de Louis d'Orléans, avoir été le jouet du diable[20] ? – comme le montrent plusieurs documents. La première pièce du dossier est une lettre de propagande anonyme publiée par Paul Durrieu[21]. Adressée au duc « ung peu avant son trespas », rédigée par « Lucifer, empereur du profond Acherons, [...] maistre, regent, garde et gouverneur de tous les dyables d'Enfer », elle fixe à Jean un véritable plan de bataille contre la chrétienté. Une fois achevée la destruction des « eglises, cathedralles, collegiales et paroisialles, abayes, monasteres, chappelles et oratoires », le duc de Bourgogne devra gagner l'Orient et prendre la place du Grand Turc Morbesant jugé trop peu entreprenant contre la chrétienté. Le prince apparaît donc comme le réalisateur privilégié des desseins diaboliques.

18. J. R. VEENSTRA, *op. cit.*, p. 81-85.

19. *Journal d'un bourgeois de Paris*, C. BEAUNE éd., Paris, 1990, § 262, p. 152.

20. *Chronique d'Enguerrand de Monstrelet*, t. I, p. 173.

21. P. DURRIEU, « Jean sans Peur : duc de Bourgogne, lieutenant et procureur général du diable ès parties d'Occident », *Annuaire-Bulletin de la Société de l'Histoire de France*, 24, 1887, p. 193-224. Cette lettre se trouve dans les mss. fr. 5790 (f° 35v-38v) et 19866 (f° 28r-31r) de la BnF, qui contiennent principalement une petite chronique anonyme des comtes et ducs d'Alençon rédigée, selon P. Durrieu, vers 1475. La date de rédaction de cette lettre, sans doute postérieure à 1419 (son auteur est, en effet, averti de la mort du duc), n'invalide pas fondamentalement notre thèse, si on la met en rapport avec les autres pièces du dossier (voir note 22).

Cette lettre est probablement le surgeon[22] d'une rumeur plus ancienne qui instaurait un lien plus ténu entre Jean sans Peur et la divination. Certes, les textes qui nourrissent cette légende noire sont postérieurs à notre traité. Mais il est probable que cette dernière s'est développée bien avant que Laurent Pignon n'envisage de prendre la plume, puisqu'elle s'appuie sur des faits antérieurs à 1411. Il était en effet admis dans les rangs armagnacs que Jean sans Peur, l'un des rares rescapés du désastre de Nicopolis en 1396, avait été relâché, non pour la rançon que son rang promettait à ses détenteurs, mais parce que sa malignité diabolique en faisait une arme beaucoup plus efficace contre la chrétienté que les Sarrasins eux-mêmes. Le fait le plus accablant est qu'il devait la vie au jugement d'un devin, ce dont Jean Juvénal des Ursins se fait le rapporteur dans son *Histoire de Charles VI*, postérieure à 1411, au moins dans sa rédaction définitive :

> « Et combien que le comte de Nevers fut en bien grand danger d'estre tué, toutesfois il fut sauvé. Et disoit communement qu'il y eut un sarrasin, nommé nigromancien, devin ou sorcier, qui dist on le sauvat, et qu'il estoit taillé de faire mourir plus de Chretiens que le Basac [Bajazet], ny tous ceux de leur loy ne sçauroient faire. [Et on dit communément qu'un sarrasin, nommé nigromancien, devin ou sorcier ordonna qu'on lui laisse la vie sauve, car sa destinée était de faire mourir plus de Chrétiens que Bajazet et ceux de sa religion ne pourraient jamais le faire]. Et par ce moyen fut sauvé, et les autres mis à mort piteuse. »[23]

Et ce bruit a la vie longue. Nous en retrouvons la trace dans un passage de la chronique anonyme des ducs d'Alençon, rédigée, selon P. Durrieu, vers 1475, dans laquelle est reproduite également la lettre de Lucifer à Jean sans Peur évoquée précédemment. Il s'inspire très fortement de Jean Juvénal. Le rédacteur, avant d'insérer la lettre dans son discours, débute par le récit de certaines apparitions qui ont lieu dans le ciel en 1395 et qu'il considère comme des signes annonciateurs évidents des guerres prochaines (le Religieux de Saint-Denis note lui aussi ces manifestations). Puis il poursuit en ces termes :

> « L'an prochain ensuyvant [1396], lesdits Sarrazins eurent grande et merveilleuse bataille contre le roy de Honguerie qui

22. C'est ce que laisse envisager la référence commune au duc ennemi de la chrétienté en collusion avec le Grand Turc. De même, l'anonyme se livre à une importante surenchère par rapport à sa source supposée (le duc ne finit-il pas par détrôner, dans la lettre, celui qui habituellement fait figure, aux yeux des chrétiens, de suppôt de Satan, à savoir le prince des infidèles ?), qui plaide pour une recomposition ultérieure à partir d'un matériel déjà largement diffusé.

23. JEAN JUVENAL DES URSINS, *Histoire de Charles VI, Roy de France et des choses mémorables advenues durant 42 années de son règne, depuis 1380 jusques à 1422*, D. GODEFROY éd., Paris, 1653, p. 126-127.

estoit accompaigné de plusieurs Françoys, pour l'orgueil desquelz, qui ne voullurent croire ledit roy, ilz tournerent tous a desconfiture [qui furent poussés à la déroute en raison de leur orgueil à ne pas vouloir suivre l'avis du roi]. Les aulcuns y furent tuez et les aultres furent prins prisonniers et menez devant le Grand Turc qui tous les feist mourir en sa presence, fors le marechal de France nommé Boucicault, qui aultrefois avoit faict aulcuns plaisirs aux Sarrazins, et Jehan, comte de Nevers, filz du duc Philippe de Bourgoigne, pour lequel un sarazin nigromancien dist qu'on ne le feist point mourir, car luy seul feroit plus mourir de chrestiens que eulx tous ensemble ne scauroient faire, comme il advint du depuys [lequel dut la vie à un sarrasin nigromancien qui ordonna qu'on ne le tue point, car le comte ferait bientôt périr plus de Chrétiens que tous les Sarrasins réunis, ce qui s'est vérifié depuis]. Et par ainsy furent ces deux mys a rançon, qui fut paiee assez tost après, et furent delivrez... »[24]

Enfin, nous avons vent des mêmes faits dans la « prophétie » d'un certain Alofresant de Rhodes, contemporain de l'empereur Charles Quint, inspirée, elle aussi, de Juvénal des Ursins :

« Laquelle congnoissance j'ay trouvé en l'art d'astrologie que j'ay de Dieu tout puissant et de mon oncle Maistre Estolguand, astrologien du Grand Turc, lequel feist rensvoyer le duc Jehan qui lors estoit prisonnier audict Turc et luy saulva la vie, disant audict Turc qu'il congnoissait par la revolution des planettes que si ledict duc retournoit en crestienté, que au royaulme de la fleur de liz se esleveroit grande envie par laquelle debvoient mourir beaucoup de grandz personnaiges, seigneurs et gouverneurs des payz, et que ledict duc Jehan debvoit mourir par trahison... » [alors dans le royaume de la fleur de lys se développerait un grand désordre dont viendraient à mourir beaucoup de grands personnages, seigneurs et gouverneurs des pays, et le duc Jean mourrait par trahison...][25]

Quelle pouvait donc être la réaction de Laurent Pignon face à la réputation dégradée de son prince ? Tout laisse penser qu'il a écrit son traité pour couper court à la rumeur qui faisait de son protecteur un

24. P. DURRIEU, *op. cit.*, p. 206-207.

25. A. BONHOMME, *La Prophétie de maître Alofresant de Rhodes* (BnF, ms. fr. 2200), Mémoire de maîtrise sous la dir. de Mme C. BEAUNE, Paris X-Nanterre, 1996, p. 290 ; BnF, ms. fr. 2200, f° 26v. J. R. VEENSTRA, *op. cit.*, p. 359-371, édite une version différente de ce texte en annexe à partir d'un autre ms. (Madrid, Biblioteca Nacional, ms. 6015). Voir p. 366 : « /f° 11r/ [...] laquelle cognoissance ay trouvé et par l'arte et science de astronomie, laquelle tient de Dieu et de mon oncle Maistre Escolgant, astronomien du Grand Turcque. Lequel salva la vie au duc Jan de Bourgoigne que l'on avoit deliberé faire morir, icheluy estant prisonnier audit Grant Turcque. Duquel Maistre Escol<gant on dit qu'il disoit> audit Grand <Turcque> qu'il ne le volsisse point faire

suppôt de Satan[26], le choix du sujet s'expliquant par le lien désormais indissociable entre le diable et toutes les pratiques « superstitieuses ». En prenant la plume, il tente, sinon de disculper son seigneur, tout du moins de lui prouver la nécessité de ne pas se compromettre avec des « devineurs ».

Mais l'inquiétude de notre dominicain viendrait-elle aussi du fait que ce goût supposé du duc pour les « devineurs » avait un fondement réel et dépassait la simple calomnie ? Notre homme nous dit lui-même qu'il a publiquement, en la présence de son maître, prêché sur ce thème[27]. Mais sans grand succès apparemment. Il met aussi en scène, nous y reviendrons plus loin en détail, une dispute opposant deux clercs et un astrologue qui se déroule « en une notable compaignie de gens d'Église et de nobles ». Si l'on suppose cette histoire véridique, cette dispute n'a-t-elle pas eu lieu à la cour du duc ? La question reste ouverte, mais l'hypothèse est plausible. En élaborant la notion de secte de « devineurs », Laurent espère en tout cas montrer à son prince qu'une éventuelle collusion avec ces individus n'est pas sans conséquence et qu'elle engage la survie même du pouvoir. Arrivé à ce point, notre dominicain s'érige en conseiller et le *Contre les devineurs* devient un recueil de préceptes visant à assurer le bon gouvernement.

La divination et la magie : des moyens licites pour bien gouverner ?

Quelle attitude le prince doit-il avoir à l'égard de la divination et de ses praticiens ? Quelles sont les conséquences de telles pratiques pour la société ? Laurent Pignon, au détour de considérations théologiques empruntées à Thomas d'Aquin, donne à son maître quelques pistes qui ne sont guère surprenantes. Le regard que le prince, en l'occurrence ici Jean sans Peur, doit porter sur toutes les méthodes de divination, dépend évidemment des devoirs qui lui sont fixés par sa charge et sa haute noblesse. Notre homme se fait donc un devoir de les lui rappeler, sans prétendre à l'originalité. Le premier devoir du prince, qui est un

morir pour pluiseurs causes qu'il cognoissoit par la plannette ; <que> pa<r> la reservation de sa vie <seroit> ad venir tant en Cristienité comme en Sarasinennie (pour) la plus grande confusion et destruction des Cristians. Car se cheluy Jan de Bourgoigne retourne en ses paÿs et principalement au realme des fleurs <de lis>, /f° 11v/ il y en montera une envie pa<r> laquelle il en morat molt de gens et de grans maistres mal conditionnés. Aussi luy meisme par ichelle envie et traïson morat [...] ». Toutefois, J. R. VEENSTRA ne montre pas que la propagande armagnaque est le ressort principal qui explique la mise en garde contenue dans le *Contre les devineurs*. Il s'attache avant tout à analyser les grandes affaires politico-magiques qui ont eu lieu en France, entre la fin du XIVe et le début du XVe siècle.

26. Cette hypothèse a déjà été avancée par A. J. VEENSTRA, *op. cit.*, p. 10.

27. J. R. VEENSTRA, *op. cit.*, p. 223, ms. f° 2v.

exemple pour tout le reste de la société, est d'être bon chrétien et pieux[28]. Laurent insiste surtout sur le fait qu'il doit avant tout protéger ceux qui prient et intercèdent auprès de Dieu[29]. Si son prince a une aptitude naturelle à régner, il doit éviter la tyrannie par un bon usage de la raison[30]. Surtout, il doit s'entourer de bons conseillers qui doivent être choisis en fonction de la rectitude de leur foi, de leur fidélité et de leur amour du bien public, sans doute prioritairement recrutés dans le milieu clérical[31]. Si le prince respecte tous ces préceptes, courants pour l'époque[32], alors l'ordre voulu par Dieu régnera[33]. Mais l'épée de Damoclès est toujours au-dessus de sa tête, surtout s'il s'avise d'accorder aux jugements hasardeux des « devineurs » une attention démesurée : il perd alors à terme son gouvernement terrestre et la possibilité de salut dans l'autre monde. La fin ne justifie donc pas les moyens :

> « Par che est assés donné a congnoistre a tous segneurs et prinches et autres gens de tous estas que tous ceux qui croient en divineurs ne supersticiex [...] en la fin se trouvent deshonoré, perdu et destruis. »[34]

Une série d'*exempla* illustrent cette affirmation. De nombreux princes, pour avoir accordé une oreille trop attentive aux spéculations des devins, ont connu une mauvaise fin. D'autres, au contraire, tirent leur

28. *Ibid.*, p. 224, ms. f° 3r : « Ainsi que boin Crestien et loial campion de la foy, tel que vous devés estre, doit faire [...] ».

29. *Ibid.*, p. 318, ms. f° 47r : « Et grand peril et deshonneur est en nostre foi se ceux qui la doivent deffendre et entretenir, comme sont gent d'Eglise et de chevalerie, par telles erreurs la lessent corrumpre et destruire [...] ».

30. La notion de tyrannie est au début du XVe siècle l'objet d'un intense débat juridique. Voir B. GUENÉE, *op. cit.*, p. 192-193 ; A. COVILLE, *Jean Petit. La question du tyrannicide au commencement du XVe siècle*, Paris, 1932.

31. J. R. VEENSTRA, *op. cit.*, p. 224, ms. f° 3r : « Quar il ne souffist pas que un princhе soit boin tant seulement en sa personne. Ains est de necessité qu'il ait boins serviteurs et officiers qui soient bon et catholique ». Voir aussi p. 277, f° 27r : « Item, Dieu a souffissamment porveü a homme en signorie constitué se il fait son devoir enver Dieu et enver ses subgés loialment ; quant il ly a donné raison, sens et discrecion naturel. Et avec ce puet avoir gens de bon conseil pour soi gouverner et garder de toulz perilz et inconveniens ».

32. J. KRYNEN, *Idéal du prince et pouvoir royal en France à la fin du Moyen Âge (1380-1440)*, Paris, 1981, voir p. 97-106, 110-118, 147-148.

33. J. R. VEENSTRA, *op. cit.*, p. 322, ms. f° 49r : « Chi doivent mout aviser gens de tous estas, en especial signeurs et prinches, que tant qu'il aiment et servent Dieu [...], leur signourie est en prosperité et dure ».

34. *Ibid.*, p. 320, ms. f° 47v-48r. Voir aussi p. 322-323, ms. f° 49r-v : « Mais au plus tost qu'il lessent a croire telle gent, et il se convertissent a folie et a croire gens de malvais estat et de malvaise volenté, plains de convoitise et de ambicion, gens superstitieus, sorceliers, enchanteurs, devineurs et songeurs, Dieu les dellesse. Il perdent usage de sens et de raison et d'entendement, leur signourie amendrit, on ne tient conte d'eulz, nulz ne les prise ne doubte, et advient souventefois que il se treuvent en peril de perdre du tout leur auctorité et signourie. Et eux veans se transportent en la main de leur adversaires et anemis, dont il s'e<n>suit destruction du pueple et de royaume et finablement toute perdicion de corps et d'ame ». Laurent fait allusion sans doute ici à Charles VI.

valeur de leur capacité à résister à « la fole superstición »[35]. Certes Laurent n'a pas la verve d'un Nicole Oresme, qui multiplie dans son *Livre de divinacions* les exemples tirés le plus souvent de l'histoire antique, mais il ne fait pas l'économie de quelques cas frappants. Il cite tout d'abord trois passages de l'Ancien Testament : Pharaon et ses magiciens noyés dans la mer Rouge[36] ; Saül mort au combat après avoir fait appel à une praticienne de la nécromancie[37] ; le roi Ocozias mort après avoir consulté des devins au sujet de sa maladie[38]. Il utilise aussi des exemples hagiographiques empruntés à *La Légende dorée* de Jacques de Voragine pour montrer au duc l'idéal chrétien vers lequel il doit tendre[39]. Enfin, notre dominicain recourt aux « croniquez et histoires »[40]. Tout d'abord aux *Grandes Chroniques de France*[41] desquelles il tire l'exemple de Mérovée, fils de Chilpéric, qui s'est perdu corps et âme en tirant au sort dans la Bible (pratique divinatoire appelée *sortes sanctorum*[42]). Seuls quelques élus peuvent en effet prétendre interpréter la parole divine. Puis il ajoute deux autres anecdotes plus difficilement identifiables. La première[43] met en scène un prince dont l'astrologue particulier prédit la mort. Insatisfait de son sort, le seigneur, pour prouver l'incompétence de son astrologue, lui fait couper la tête. Comment un devin qui a prévu la mort de son maître plutôt que la sienne pourrait-il alors être crédible ? Cet *exemplum*, en plus de ridiculiser la divination astrologique, illustre à merveille l'attitude que le bon prince doit avoir à l'égard des « devineurs » : son devoir est tout simplement de les éliminer ! La deuxième anecdote est moins négative[44]. Elle met en scène un roi d'Espagne qui, se fiant à sa seule raison et refusant les mauvais présages, met en déroute les Sarrasins. Dieu récompense donc ses fidèles serviteurs.

Laurent Pignon fait preuve d'un profond pessimisme, car peu de princes, et l'histoire selon lui le démontre, ont refusé la divination comme moyen de gouvernement :

35. *Ibid.*, p. 230, ms. f° 4r.
36. J. R. VEENSTRA, *op. cit.*, p. 320, ms. f° 47v ; Ex., VII-VIII.
37. *Ibid.*, p. 322, ms. f° 48v-49r ; I Sam., XXVIII-XXXI.
38. *Ibid.*, p. 323, ms. f° 49v ; IV Reg., I, 2.
39. *Ibid.*, p. 325, ms. f° 50v-51r, et JACQUES DE VORAGINE, *La Légende dorée*, Paris, 1967, t. II, p. 134-136, pour l'exemple de saint Augustin ; *ibid.*, p. 326, ms. f° 51r, et JACQUES DE VORAGINE, *op. cit.*, t. II, p. 245, pour l'exemple de saint Jérôme ; *ibid.*, p. 328, ms. f° 52r, et JACQUES DE VORAGINE, *op. cit.*, t. II, p. 301-302, pour l'exemple de saint Simon et de saint Jude.
40. *Ibid.*, p. 328, ms. f° 52r.
41. *Ibid.*, p. 329-330, ms. f° 53r-53v ; *Grandes Chroniques de France* (désormais abrégé *GCF*), J. VIARD éd., Paris, 1920, t. I, livre III, ch. 7, p. 240-247. Les *GCF* s'inspirent de l'*Histoire des Francs* (V, 14) de Grégoire de Tours, trad. R. LATOUCHE, Paris, 1995.
42. J.-C. SCHMITT, « Les superstitions », dans *Histoire de la France religieuse. Des dieux de la Gaule à la papauté d'Avignon*, J. LE GOFF et R. RÉMOND dir., t. I, Paris, 1988, p. 486-488.
43. J. R. VEENSTRA, *op. cit.*, p. 328, ms. f° 52r-v.
44. *Ibid.*, p. 329, ms. f° 52v-53r.

« [...] par l'espace de. m. ans, il n'y en a que. ii. ou. iii. qui tous ne soient repris de [qui n'ont pas cédé à] che pechié de ydolatrie, et en especial de che que il prenoient conseil en leur afaires a devineurs et ydolatres... »[45]

Et il en conclut que la généralisation de l'usage des pratiques divinatoires dans les milieux princiers est responsable en grande partie des malheurs du temps :

« J'en apele tesmoing experiance [En témoigne ce] qui est de present en ce royaume en l'an ou nous sommes mil. cccc. et. xi. et desja a duré pluseurs annees precedans, ne la fin n'est encore prochaine. Et tout checy vient a cause de malvais gouvernement, de faute de justice, grande convoitise, ambicion de regner et dominer qui engenre tirannie, faute de bonne foy et de creance. Car au jour d'uy toute verité et de vie et de doctrine est arriere mise et deboutee ; faveur desordenee [mauvais conseil], iniquité, malice est partout dissimulee et rengne indifferamment, dont nous sommes dolereusement pugni et en peril de perdicion et destruction totale. »[46]

Il faut dire que la divination a de multiples applications possibles en matière politique. Le prince peut par exemple espérer anticiper les revers de fortune en connaissant par avance l'issue d'une bataille ou les intentions de ses adversaires[47]. Mais cette tentation est d'autant plus néfaste que celui-ci est, selon Laurent Pignon, de « simple entendement » « en telle matiere »[48], et qu'il a donc toutes les chances d'être trompé. Enfin, certaines pratiques magiques peuvent être, elles aussi, des armes politiques, notamment l'envoûtement[49] :

« Ou nombre de telz genz sont ceux qui, par mauvaise conspiracions qu'il ont et hayne encontre aucunnes personnes, aucunefois bien grans signeurs, forgent et font ymages, ou font faire par <n>igromanciens ou autres sortileges. Lesquelles ymages sont de cire, aucunefois de bois, et quant on frape telles ymages en aucunne partie de leur corps, les personnes contre cui elles sont

45. *Ibid.*, p. 323, ms. f° 49v.
46. *Ibid.*, p. 323, ms. f° 49v.
47. Sur ces applications diverses, voir p. 244, ms. f° 11r ; p. 252, f° 15r ; p. 278, f° 27v ; p. 281, f° 29v.
48. *Ibid.*, p. 225, ms. f° 4v.
49. J.-P. BOUDET, « La genèse médiévale de la chasse aux sorcières. Jalons en vue d'une relecture », *Le Mal et le Diable, leurs figures à la fin du Moyen Âge*, N. NABERT dir., Paris, 1997, p. 38 : « [du lat. *vultus* et de l'anc. fr. *voult*, « visage, image »], représentation d'une personne par une figure de cire, de plomb, de terre glaise, etc., dans le dessein de faire subir à la personne représentée l'effet magique des invocations que l'on prononce devant la figurine ou des atteintes qu'on lui porte ».

faites sensillement sofrent doleur en leur propre corps en la partie ou est touchié telle ymage. »[50]

Recourir à des jeteurs de sorts et de maléfices, « introduire maladie es corps des hommes sens les tochier ne veoir »[51], fait partie de l'arsenal classique des moyens d'action politiques. Les accusations portées contre Valentine Visconti et son époux Louis d'Orléans sont symptomatiques de la croyance commune à l'emploi de tels procédés dans les milieux de cour. Du reste, même en restant circonspect quant à l'efficacité réelle de ces méthodes, il ne coûtait pas grand chose de mettre toutes les chances de son côté.

Mais jusqu'à quel point Laurent Pignon met-il en cause, dans sa diatribe, le duc de Bourgogne ? Ce dernier accordait-il beaucoup d'importance à la divination et à la magie ? La question est délicate, car notre dominicain reste prudent et se garde bien d'impliquer directement son dédicataire. D'autre part, sa vision d'une secte active de « devineurs », sur laquelle se greffent des éléments anciens mais qu'il élargit à dessein, est difficile à interpréter d'un strict point de vue historique. Toutefois, quelques indices montrent que Jean sans Peur ne devait pas être complètement insensible aux potentialités offertes par l'utilisation des arts magiques et divinatoires pour s'assurer des gains politiques. Ainsi, Pignon laisse entendre, en s'en prenant par précaution à l'entourage du prince, que la croisade de Nicopolis n'a été entreprise en son temps qu'après qu'un astrologue ait prédit la victoire finale des Chrétiens[52]. Mais qui a décidé en dernier ressort de passer à l'acte, si ce n'est le duc lui-même, alors comte de Nevers ? Autre indice : Laurent avoue détenir une cédule « dont souventefois et presquez cascun jour on compose les parelles », destinée certainement à Jean sans Peur[53], sur laquelle est écrite un jugement astrologique étonnant, même si là encore le manque de renseignements concrets interdit toute analyse approfondie. Il reproduit la lettre en ces termes :

« Monseigneur, pour che que vous devés estre en tel lieu et en tel temps, il y a gens de toutes nacions, et auxi pour ce par

50. J. R. Veenstra, *op. cit.*, p. 300, ms. f° 38v. Voir le cas de Jean de Bar évoqué précédemment. Notons que ce magicien donne une description différente de l'envoûtement dans sa confession. Il s'agit moins pour lui de nuire physiquement que de contraindre la volonté de la victime en vue de la manipuler : « Item, j'en ay fait une especiale ymage pour monsieur de Bourgogne affin qu'il fust telement liié a moy et a faire ma voulenté qu'il n'eüst puissance en quelconque de ses vertus riens me refuser et que sus tous il me crust, ama et obeïst, et a ceste fin ay fait la dicte ymage consacrer par dyables en son nom », voir Veenstra, *op. cit.*, p. 353-354.

51. *Ibid.*, p. 234, ms. f° 7r.

52. *Ibid.*, p. 281-282, ms. f° 29v : « [...] et tellement se excuserent ceux qui avoient pronosquié un tamps qui fu d'un voiage fait en Turquie duquel il advint tout le contraire de ce qu'il avoient dit par avant ».

53. J. R. Veenstra, *op. cit.*, p. 226, note 14, privilégie, lui aussi, cette interprétation.

especial que on dit que vous devés demain cachier, j'ai regardé se il y a peril et semble que oÿl : peril de mort par fer. Et semble que che doient fere gens qui tuent pour argent. Et semble que aucun de vostre affinité, par femme deceüs, qui sont audesoulx de contes et marchions, en soient consentens. Neantmains il sont de grand cuer ou par amonetement de pluseurs ou de peuple. Neantmains se vous volés ne vous nuyra point. » [Monseigneur, parce que vous devez aller à un certain moment à un endroit <où> il y a des gens de toutes nations, et aussi particulièrement parce qu'on dit que vous devez demain aller chasser, j'ai regardé s'il allait y avoir quelque péril, et il semble bien que oui : danger de mort par l'épée. Il semble de ce doive être l'œuvre de mercenaires, et il semble aussi que certains de vos parents, qui sont inférieurs aux comtes et aux marquis, y participeront, trompés par une femme. Toutefois, ils ne trouvent de courage pour le faire qu'incités par de nombreuses personnes ou par le peuple. Mais si vous le voulez, ils ne vous nuiront pas][54].

Dans une époque troublée où l'assassinat politique était à tout moment possible, rien d'anormal à ce que ce type de prévision assez générale se multiplie. Le plus surprenant en revanche, c'est que Jean sans Peur – s'il est effectivement question de lui – mourra effectivement de « mort par fer » sur le pont de Montereau, le 10 septembre 1419. Clin d'œil ironique et tragique de l'histoire ?

Le *Contre les devineurs* ne nous dit rien de plus au sujet du duc de Bourgogne. Mais nous pouvons ajouter au dossier un groupe d'horoscopes datant de 1407-1408 conservé actuellement dans le manuscrit latin 7443 de la BnF, mais qui a fait partie de la bibliothèque privée de l'astrologue Simon de Phares[55]. Il y est cette fois-ci explicitement question de Jean sans Peur [f° 57-69v]. L'horoscope est dressé par Simon de Boesmare (1380-1438), prieur bénédictin de Saint-Jean de Beaumont-le-Roger et religieux de l'abbaye de Corneville, près de Pont-Audemer[56], à partir de la date de naissance du duc. Suivent de nombreux carrés astrologiques, dont un de 1407 sur la révolution de la naissance de Louis d'Orléans. L'objectif est d'expliquer astrologiquement l'assassinat du duc d'Orléans, et d'en prévoir les conséquences. Sont notamment mises en cause la conjonction Saturne-Jupiter de 1405 et l'éclipse de Soleil de 1399. Il faut rappeler toutefois que ce dossier astrologique est un dossier de travail et que rien ne prouve que le duc en ait connu

54. *Ibid.*, p. 226, ms. f° 4v-5r.

55. J.-P. BOUDET, *Lire dans le ciel : La bibliothèque de Simon de Phares, astrologue du XVᵉ siècle*, Bruxelles, 1994, p. 122-129. Voir aussi J.-P. BOUDET et Th. CHARMASSON, « Une consultation astrologique princière en 1427 », dans *Comprendre et maîtriser la nature au Moyen Âge. Mélanges d'histoire des sciences offerts à Guy Beaujouan*, Genève, 1994, p. 257.

56. E. POULLE, « Horoscopes princiers des XIVᵉ et XVᵉ siècles », *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, Paris, 1969, p. 70-71.

le résultat. Mais toutes les allégations ci-dessus montrent bien que Jean ne se désintéressait certainement pas de ce type de pratiques. Jusqu'à nourrir la légende noire dont nous avons parlé précédemment, qui ne serait plus alors un simple fait de propagande ?

Les « devineurs », une secte vouée au diable

Pour être sûr de détourner son prince des pratiques « superstitieuses » et de ceux qui y recourent, Laurent Pignon ne s'en tient pas à une définition restrictive du terme « devineur ». Le « devineur » est certes en premier lieu un praticien des différentes formes existantes de divination. Mais notre dominicain crée un amalgame qui grossit ostensiblement l'importance du phénomène, en reprenant la notion déjà constituée de secte d'hérétiques et en l'élargissant. Dans cette volonté d'avertir Jean sans Peur de ne pas frayer avec les « devineurs » se lient l'intérêt politique, la culture cléricale – et plus spécifiquement dominicaine – de notre homme et aussi son intime conviction que cette secte existe bel et bien. Que faut-il donc entendre par « secte de devineurs » ?

Si Laurent Pignon s'en prend aux « devineurs », c'est tout d'abord parce qu'en tant que prédicateur, il est de son devoir de traiter d'un sujet aussi grave. Il « appartient, dit-il, de mon offisse prechier verité et qui par maintesfois ay publiquement en vostre presence thocié de ceste matiere »[57]. Or voilà, selon lui, que cette mission est profondément remise en cause par une multitude de trouble-fête, les « devineurs et songeurs » qui apparaissent être de meilleurs sophistes que les professionnels ecclésiastiques de la parole. La prédication en matière de « superstitions » n'a plus son efficacité d'antan :

> « Item, ad ce m'a esmeü ce que apprés ce que on en a prechiet pluseurs fois publiquement, il s'ensuit aucune correccion. »[58]

Les prédicateurs sont vaincus sur leur propre terrain. Pour confirmer ses dires, il n'hésite pas à s'ériger en témoin d'une dispute opposant des clercs et un « astronomien » qui tourne au profit de ce dernier. S'il situe sans précision la scène, celle-ci n'en a pas moins valeur de preuve :

> « Apprés ce <j'ai veü> que. ii. hommes clers, en une notable compaignie de gens de Église et de nobles et dont pluseurs estoient gradué et bien entendant, disoient a un qui se disoit astronomien : "Vous faites mal et contre la doctrine de nostre foy et de Sainte Église de donner a entendre que ce qui est contenu en vos cedules, au regard des choses qui sont a venir, soit vrai. Et n'est que tromperie et decepcion". Il respondi in<j>urieusement : "Mais vous

57. J. R. VEENSTRA, *op. cit.*, p. 224, ms. fº 2v.
58. *Ibid.*, p. 227, ms. fº 5r.

> autres estes mauvaises gent et dechevés le monde et les princes et l'université de Paris. Je vous monstrerai bien un de ces jours. Cuidiés vous que je croie celi qui feist vostre decret ? C'estoit un homme qui escrivoit et disoit che que boin li sembloit. La science d'astronomie qui est une des. vii. ars est miex a croire que n'est vostre decret". Dont falut pour honneur et pais garder en l'eure et ou lieu que lesdis clers se deportaissent ainsi injurrés, de quoi je puis bien porter tesmoignage comme celi qui estoit present. »[59]

Cette dispute a lieu entre gens cultivés. Le « devineur » est ici un astrologue, soit un individu qui dispose d'une certaine culture littéraire et mathématique, et qui est susceptible de se trouver dans une cour princière comme celle de Jean sans Peur, où il pouvait aussi exercer la fonction de médecin. Ce passage montre très bien ce qu'est selon Laurent la stratégie employée par les « devineurs » pour discréditer le savoir officiel : elle est fondée sur une critique des *auctoritates*, ici le *Décret* de Gratien (pars II, causa XXVI), et sur l'opposition entre science sacrée et profane, la seconde se distinguant de la première par le soubassement rationnel sur lequel elle s'appuie et se construit. Enfin, si notre dominicain illustre sa démonstration en mettant en scène un « devineur » appartenant à l'élite culturelle, il ne fait point de doute dans son esprit que tous les « devineurs », à quelque catégorie qu'ils appartiennent, sont dotés du même esprit de contradiction. Bien qu'il veuille créer un amalgame entre tous les types de « devineurs », il ne voit aucun paradoxe à recourir au cas d'espèce le moins à même de renforcer son argumentation.

Pignon se persuade d'autant plus de l'existence d'un groupe indivisible de « devineurs » qu'il donne à celle-ci une nécessité eschatologique. Recourant à un *topos*, il ouvre son traité par une prédiction apocalyptique tirée de l'*Épître de Paul à Timothée* [I Tim, IV] qui annonce la venue à la fin des temps de faux docteurs qui abuseront de la crédulité du peuple[60]. Comment les « devineurs » ne seraient-ils pas alors, dans son esprit, le fléau annoncé par l'apôtre Paul ? La coïncidence est trop belle !

Comment comprendre ce constat ébauché par Pignon sur l'inefficacité de la prédication ? Quel crédit lui apporter ? Sans doute a-t-il trop tendance à généraliser quelques mauvaises expériences, qui restent

59. *Ibid.*, p. 227-228, ms. f° 5r-v.

60. *Ibid.*, p. 223, ms. f° 2r : « Pour tant que selonc la doctrine de saint Pol qu'il escript a Thimotee son disciple, il sera un tamps uquel peu de gent vodront entendre a rechevoir sainte doctrine. Ains pluseurs selonc leurs desirs querront docteurs et maistres qui leur ensigneront et diront coses lesquelles leur seront a plaisanche et laisseront la doctrine de verité et se convertiront a oïr fables et folies qui sont contraires a la foy catholique et a bonnes meurs. Et je doubte que celi tamps ne soit advenu, pour tant que j'aperçoy entre pluseurs la doctrine de Sainte Eglise et de la foy estre peu prisié, [...] que pluseurs ont a oïr oppinions erronees a nostre foy du tout contraires par maintes superstitions fondees sour les jugemens que aucun disent estre certains par la science d'astronomie ».

somme toute ponctuelles, mais qui ont pu le concerner directement. Le fait que la dispute précédente se déroule dans un milieu de cour, où les prédicateurs pouvaient être amenés à rencontrer des astrologues ayant réfléchi sur la légitimité de leur science, renforce cette hypothèse. Surtout, notre dominicain reprend là un thème qui n'est guère nouveau, mais qui concernait auparavant exclusivement les hérétiques et en particulier les Vaudois. Bernard Gui, dans sa *Practica Inquisitionis*, insiste en effet sur le thème de l'usurpation de la prédication lorsqu'il parle des disciples de Pierre Valdès[61]. Pignon se fait donc l'écho d'une accusation ancienne qu'il réactualise et amplifie en mettant sur le même plan la prédication vaudoise et les quelques disputes qui ont pu avoir lieu dans les hautes sphères du pouvoir et qui ont tourné à l'avantage des praticiens de la divination (et sans doute plus particulièrement de l'astrologie). Cette tendance, que nous allons retrouver aussi à propos de la notion de « secte », est également corroborée par le fait que ni la divination, ni les superstitions n'ont été les sujets favoris des prédicateurs, qui axaient davantage leurs sermons sur les vices et les vertus ou prêchaient aux Juifs et aux hérétiques[62]. C'est le cas par exemple de Jean Gerson qui prêchait avant tout contre les sept péchés capitaux ou s'occupait de morale conjugale, mais ne faisait guère de la divination et des superstitions le thème de ses sermons[63]. Si les prédicateurs avaient été confrontés à une concurrence aussi organisée, nul doute que le thème de la lutte contre les superstitions aurait été davantage porteur.

Pour expliquer l'échec de la prédication auquel il dit avoir été confronté, Laurent Pignon développe l'idée que les « devineurs » sont les instigateurs d'un véritable complot contre la chrétienté. Cette « fauce et detestable punaise »[64], cette « fole secte »[65] investit les lieux de pouvoir (c'est-à-dire les cours princières) pour essayer à terme de s'en emparer :

> « Car en toute compaignie ou ils sont, on ne voit que eux et a leur povoir a toutes heures et en tous lieus se tiennent au plus pres des plus grans. »[66]

61. BERNARD GUI, *Manuel de l'Inquisiteur*, G. MOLLAT éd. et trad., Paris, 1964, t. I, p. 36 : *Sic itaque, ex presumptuosa usurpatione officii predicandi, facti sunt magistri erroris [...].*

62. J. LONGÈRE, *La Prédication médiévale*, Paris, 1983, p. 147-148.

63. L. MOULIN, *Jean Gerson, prédicateur français*, Bruges, 1952, p. 274-276. Si les attaques contre les superstitions – et notamment contre le recours aux sorciers dans les milieux de cour – apparaissent dans plusieurs sermons destinés à des laïcs de haut rang, L. Moulin note toutefois que Jean Gerson n'approfondit jamais réellement la question et ne la mentionne qu'en passant. Il s'est en revanche attaché à condamner l'astrologie, la divination et la magie dans différents opuscules édités par P. GLORIEUX, *Œuvres complètes*, vol. X, *L'Œuvre polémique*, Paris, 1973, sans compter le rôle majeur qu'il a joué dans la condamnation de Jean de Bar et la mise au point doctrinale qui s'en est suivie.

64. J. R. VEENSTRA, *op. cit.*, p. 327, ms. f° 51v.

65. *Ibid.*

66. *Ibid.*, p. 334, ms. f° 56r.

Mais son emprise est plus large encore, car elle est présente dans toutes les couches de la société :

> « [...] on ne se puelt de telz gens descarpir en aucuns lieus que on ne les trove par toutes places et a toutes heures [...] » [où que l'on aille, on ne peut fuir de tels gens, car on les trouve en tout lieu et à toute heure.][67]

Cette peur de voir une organisation secrète prendre le pouvoir aux dépens de ses détenteurs traditionnels et naturels n'est pas nouvelle[68]. L'idée que les Vaudois s'étaient constitués en secte était déjà répandue depuis longtemps. Bernard Gui parle ainsi de *secta Valdensium* dans sa *Practica Inquisitionis*, mais n'emploie jamais le terme pour qualifier les praticiens de la divination et les faiseurs de maléfices. Il apparaît donc que ce trait caractéristique des Vaudois[69] – tout comme celui qui a trait à l'usurpation de la prédication – a servi de base à la réflexion de notre dominicain[70] et qu'il l'a étendue à toutes les catégories de personnes vouées désormais au démon par un pacte. Tout ce qui a la saveur de la superstition et de l'hérésie est rattaché à la secte des « devineurs ». Il condamne pêle-mêle les devins (de toutes catégories) avec « ceux qui ardent les osselemens des bestes la nuit saint Jehan » (culte agraire de fertilité répandu dans les campagnes), « les vielles sorcieres qui disent qu'elles vont de nuit avec les bonnes choses »[71] et « la secte qui se appelle Vaudois qui sont en certaine contree en Borgoigne es esvechiés de Lion et Besençon[72] ». Toutes ces marginalités – qui appartiennent à des niveaux de culture différents – sont réunies en une seule

67. *Ibid.*, p. 327, ms. f° 51v.

68. Sur ce type d'accusations envers les Sarrasins, les lépreux et les Juifs au XIVe siècle, voir C. GINZBURG, *Le Sabbat des sorcières*, 1989, Paris (1992), p. 43-44, 74.

69. Précisons néanmoins que Bernard Gui parle aussi de secte à propos des cathares. Voir BERNARD GUI, *op. cit.*, p. 10 : *Manicheorum itaque secta et heresis et ejus devii sectatores duos Deos aut duos Dominos asserunt [...].*

70. LAURENT PIGNON mentionne à plusieurs reprises les Vaudois dans son *Contre les devineurs*. Il connaissait sans aucun doute la position de son ordre sur cette question, peut-être par l'intermédiaire de Bernard Gui, sûrement par le biais de Durand de St-Pourçain (*ca* 1275-1334) dont il a traduit vers 1430 le *Circa originem potestatum et iuridictionum quibus populus regitur* (1329) : « Il est aucuns qui se dient estre du plus parfait estat qui soit en la Christienté, pour ce qu'ilz ont du tout renuncé a toutes choses sans retenir quelconque chose mondaine, temporelle ou terrienne, disans : "On a lu que c'estoit l'estat de Jhesucrist", et qu'ilz sont vrais secateurs, etc. » Voir A. J. VANDERJAGT, *op. cit.*, p. 123.

71. C. GINZBURG, *op. cit.*, p. 111. Les « bonnes choses » *(bonae res)* seraient, dans la dénomination populaire, les déesses nocturnes ou les bonnes fées ; N. COHN, *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Âge. Fantasmes et réalités*, Paris, 1982, p. 252-261 ; J.-C. SCHMITT, *op. cit.*, p. 530-533. Cette mention des « bonnes choses » se situe dans une longue tradition qui remonte au *Canon Episcopi* – même si ici Pignon ne reprend pas explicitement la notion de vol des « bonnes choses » – et montre à quel point notre dominicain utilise un fonds culturel préexistant pour élargir le groupe sectaire voué au diable.

72. J. R. VEENSTRA, *op. cit.*, p. 247-248, ms. f° 12v ; H.-C. LEA, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge*, 1887, Paris, 1988, t. II, p. 182 : le comté de Bourgogne est le centre

et le lien qui les unit est leur égale collusion avec le diable. Pignon reprend à son compte la notion de pacte tacite ou explicite avec le démon élaborée par Thomas d'Aquin dans sa *Somme théologique*[73] pour lier tous les « devineurs » dans une même dévotion idolâtre :

> « Et pour tant telz songeurs et devineurs, selonc ce qu'il appliquent a telles coses par pluseurs manieres, on les nome <de> pluseurs noms, c'est assavoir nigromanciens, geomanciens, ydromanciens, aeromanciens, ciromanciens, augurie, aruspicie, sorciers, songeurs, illuseurs, enchanteurs, maleficieurs et pluseurs autres noms leur sont aproprié, desquelx je parlerai chy apprés, avec lesquelx sont compris le Vaudois, les vielles qui vont de nuit avec les bonnes choses, toutes lesquelles sont procedant de la malice et engin des deables [...] »[74]

L'amalgame est d'autant plus intéressant que c'est à partir de la fin du XIVe et du début du XVe siècle que la signification du terme « Vaudois » s'élargit. Peu à peu, tout ce qui a commerce avec le démon est communément appelé « vauderie », preuve d'une indubitable confusion[75]. Celle-ci est tellement forte qu'en 1448 à Vevey, à l'occasion de procès en sorcellerie, on forge l'expression *hereticorum modernum Valdensium* pour différencier les sorciers des Vaudois traditionnels[76]. Pignon ne confond pas encore les termes : il parle distinctement des devins, des sorciers et des Vaudois, mais il fait le rapprochement dans les faits. Tout ceci concourt à sa démonstration : d'une part, il renforce cette impression d'une invasion d'individus en rupture de ban avec la société et l'orthodoxie ; d'autre part, il condamne en bloc tout ce qui est condamnable. Soulignons toutefois que notre dominicain n'est pas le seul à développer l'idée de l'existence d'une secte. Une bulle de 1409 du pape Alexandre V adressée à l'inquisiteur franciscain Ponce Fougeyron dénonce l'existence et la propagation dans les Alpes occidentales de « nouvelles sectes » aux rites contraires à la religion catholique[77]. Pignon est donc en phase avec l'actualité. Mais surtout, il reprend à son

de cette hérésie depuis le XIVe siècle ; G. AUDISIO, *Les Vaudois. Histoire d'une dissidence, XIIe-XVIe siècle*, Paris, 1998, p. 86 *sq.*

73. *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia*, Leonis XIII éd., *IIa IIae Summae theologiae*, t. IX, q. 96, art. 2, p. 332 ; J. R. VEENSTRA, *op. cit.*, p. 236-237, ms. f° 7v-8r : « Laquelle chose faire ne se puet aucunnement sens avoir aucunne part conseil, aliance et convencion avec le deable par le moing d'aucun service et homage fait a ycelui en telle invocacion. Laquelle invocacion se fait ou par ce que le deable est apelé expressement ou, sens estre appellé, soutiement se ingere et presente pour decevoir les hommes par revelacions faites a eux, comme dit est ».

74. J. R. VEENSTRA, *op. cit.*, p. 235, ms. f° 7v.

75. G. AUDISIO, *op. cit.*, p. 105-112. Toutefois, la bulle *Vox in Rama* du pape Grégoire IX édictée en 1233 affirmait déjà que les Vaudois pratiquaient des orgies et adoraient le Diable, bruit repris tout au long du XIVe siècle. Voir N. COHN, *op. cit.*, p. 53-64.

76. M. OSTORERO, *Folâtrer avec les démons. Sabbat et chasse aux sorciers à Vevey (1448)*, Lausanne, 1995, p. 178.

77. J. HANSEN, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und*

compte de vieilles accusations en les appliquant à un plus grand nombre d'individus. Cette élaboration intellectuelle d'un groupe subversif qui ne prend plus seulement en compte comme au XIVe siècle les lépreux, les Juifs et les hérétiques, mais s'étend aux devins, nigromanciens, sorciers et autres superstitieux est un jalon important qui mène à la constitution – dans l'imaginaire des clercs – d'une secte de sorciers participant au sabbat. Toutefois, les caractéristiques de celui-ci, que l'on retrouve par exemple de manière aboutie dans un passage du *Champion des Dames* (vers 1440) de Martin Lefranc[78], ne sont pas présentes dans le *Contre les devineurs*. S'il est fait mention des « vielles sorcieres qui disent qu'elles vont de nuit avec les bonnes choses, lesquelles vielle le deable deçoit par illusions et alienacions et immutacions de leur sens et propre ymaginacion »[79], ainsi que d'une secte vouée au démon, rien n'autorise à faire de Laurent un précurseur de l'imaginaire du sabbat en tant que tel.

Si l'on considère les nombreux propos sous-entendus par son auteur, le *Contre les devineurs* apparaît à coup sûr comme une œuvre de circonstance. L'ouvrage a beau s'inscrire dans une lignée déjà bien constituée d'écrits anti-divinatoires (dans un sens très large) dont il se nourrit abondamment, il n'est pas une simple mise au point théorique mais s'insère dans une actualité chaude où se trouvait compromis le duc de Bourgogne. Pour former l'idée d'une secte de « devineurs » vouée au diable par un pacte, Laurent n'avait qu'à pousser un peu plus loin le raisonnement de ses prédecesseurs. Une telle idée servait d'autant plus sa démonstration que son prince avait très certainement un goût prononcé pour la divination et la magie comme instruments de sa politique. Toutefois, si le calcul politique entre pour une grande part dans l'initiative de Laurent Pignon, il ne fait aucun doute que celle-ci répond aussi à une inquiétude profonde et sincère. Notre homme a manifestement d'autant moins de difficulté à forcer le trait qu'il est intimement persuadé que le monde chrétien d'alors, et en son sein ceux qui en ont la direction temporelle, sont sous la menace effective d'une secte

der Hexenverfolgung im Mittelalter, Bonn, 1901 (reprint Hildesheim, 1963), p. 16-17 : *Nonnulli Christiani et perfidi Iudaei, infra eosdem terminos constituti, novas sectas et prohibitos ritus, eidem fidei repugnantes, inveniunt, quos saltem in occulto dogmatizant, docent, praedicant et affirmant, suntque etiam infra eosdem terminos multi christiani et judei sortilegi, divini, demonum invocatores, carminatores, conjuratores, superstitiosi, augures, utentes artibus nefariis et prohibitis, quibus christianum populum seu plerosque simplices illarum partium maculant et pervertunt.* M. Ostorero a montré toutefois que cette bulle s'en prend dans l'ensemble avant tout aux Juifs, alors que Laurent Pignon ne s'en préoccupe guère. Voir une communication récente lors de la table ronde *Le diable en procès* qui s'est tenue les 14 et 15 décembre 2000 à l'Institut Historique Allemand de Paris, en collaboration avec la revue *Médiévales* qui en publiera les actes.

78. M. OSTORERO, A. PARAVICINI-BAGLIANI, K. UTZ-TREMP, en collaboration avec C. CHÈNE, *L'imaginaire du sabbat. Édition critique des textes les plus anciens (1430 c.-1440 c.)*, Cahiers Lausannois d'Histoire Médiévale 26, Lausanne, 1999, p. 455-457.

79. J. R. VEENSTRA, *op. cit.*, p. 249, ms. fº 12v.

d'autant plus redoutable qu'elle regroupe, sous la domination du diable, hérétiques et superstitieux de toutes catégories.

Julien VÉRONÈSE, Université de Cergy-Pontoise, 33 Bd du Port, F-95011 Cergy-Pontoise Cedex

Jean sans Peur et la « fole secte » des devins : enjeux et circonstances de la rédaction du traité *Contre les devineurs* (1411) de Laurent Pignon

À la croisée des XIVe et XVe siècles, alors que la situation politique est tendue dans le royaume de France, les pratiques magiques et divinatoires, dans leur diversité, font une entrée remarquée dans les milieux princiers et notamment à la cour de Bourgogne. En bon conseiller, le dominicain Laurent Pignon met son prince, le duc Jean sans Peur, en garde contre cette poussée malfaisante en lui dédiant, en 1411, son traité *Contre les devineurs*. Est-ce à dire que le duc était impliqué ? La rumeur, pour le moins, l'affirme. Dès lors, Pignon montre à son protecteur les dangers qu'il pourrait encourir à faire des pratiques superstitieuses un moyen de gouvernement. Et pour mieux le convaincre, il affirme que les « devins », auquel le duc pourrait être tenté de se lier, forment une secte vouée au diable sur le point de contrôler la Chrétienté. L'argument semble imparable. Mais qu'en est-il vraiment ?

Magie – secte diabolique – Jean sans Peur – duc de Bourgogne – Laurent Pignon – *Contre les devineurs*

John the Fearless and the « Mad Sect » of the Diviners : The Stakes and Circumstances of the Treatise *Contre les devineurs* (1411) by Laurent Pignon

As the crossroads of the 14th and 15th centuries, at a time of political unrest in the French kingdom, a variety of magical and divinatory practices made a marked appearance in princely circles, and notably at the court of Burgundy. In 1411, the Dominican Laurent Pignon, in his role of good advisor, warned his prince, Duke John the Fearless, against this evil influence by dedicating to him his treaty, *Contre les devineurs*. Does this imply that the Duke was somehow implicated ? So, at least, rumor asserts. Pignon points out the dangers threatening his protector if superstitious practices are used as a means of government. To better convince him, Pignon affirms that the « diviners » whom the Duke may be tempted to heed form a sect devoted to the devil, set on controlling Christianity. The argument seems a conclusive one. But what are the real facts ?

Magic – diabolical sect – John the Fearless – Duke of Burgundy – Laurent Pignon – *Contre les devineurs*

Médiévales 40, printemps 2001, p. 133-157

Charles BALADIER, Monique DAVID-MÉNARD,
Dominique IOGNA-PRAT, Christopher LUCKEN

L'AMOUR AU MOYEN ÂGE. DÉBAT AUTOUR DU LIVRE DE CH. BALADIER, *ÉRÔS AU MOYEN ÂGE. AMOUR, DÉSIR ET « DELECTATIO MOROSA »**

Il ne fait pas bon se situer aux confins de disciplines académiquement cloisonnées. *Érôs au Moyen Âge* de Charles Baladier, censé intéresser à la fois historiens et psychanalystes, tout comme la longue théorie des médiévistes – historiens, littéraires, philosophes ou théologiens –, est loin d'avoir suscité le débat qu'il mérite. D'où l'idée de réunir quelques lecteurs intéressés, toutes disciplines confondues, pour discuter cet essai qui propose d'aborder la question de l'amour au Moyen Âge par une double entrée : d'une part, une historiographie régressive du problème dans le champ des sciences psychologiques, de Jacques Lacan à Pierre Rousselot ; d'autre part, l'articulation de deux configurations médiévales, la théologie de la *caritas* et ce que l'on qualifie sans doute improprement depuis Gaston Paris d'amour courtois. On trouvera ici la synthèse écrite du débat, organisé à l'initiative de Caroline Douki, le 14 janvier 2000, dans le cadre des « Ateliers d'histoire » de l'École normale supérieure de Fontenay-Saint-Cloud. À la présentation liminaire de ses thèses par Charles Baladier succèdent trois lectures croisées du livre par Christopher Lucken (médiéviste littéraire), Monique David-Ménard (philosophe et psychanalyste) et Dominique Iogna-Prat (médiéviste historien).

L'Amour au Moyen Âge : entre Érôs et Agapè (Ch. Baladier)

Au moment de présenter le livre avec un peu de recul, j'en juge le titre inadéquat. Au lieu de *Érôs au Moyen Âge*, il aurait dû s'intituler, par exemple, *L'Amour au Moyen Âge : entre Érôs et Agapè*.

Car le terme d'amour désigne toute une gamme de relations et

* Paris, Cerf, 1999.

d'affects qui vont du désir sexuel et de l'érotisme à des penchants plus ou moins sublimés pour des personnes, des valeurs, des conduites – penchants ou intérêts qui s'expriment dans des sentiments de tendresse, d'attachement affectueux, d'amitié, de confiance mutuelle. Ainsi l'amour est-il une catégorie conceptuelle essentiellement dichotomique : amour sacré/amour profane, amour charnel/amour mystique, amour narcissique/amour altruiste, etc. Or, j'avais trouvé le point de départ d'une partie importante de ma réflexion dans des études qui, autour des années 1950 à propos du Moyen Âge, opposaient deux formes antagonistes d'amour. Notamment, celle de Denis de Rougemont, qui, dans *L'Amour et l'Occident*, oppose l'amour fatal et mortifère de Tristan et Iseut et l'amour des époux chrétiens, fondé sur un contrat de confiance mutuelle, la *fides coniugalis ;* celle de Pierre Rousselot, qui, dans *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge*, distingue l'amour physique (au sens de mouvement de la nature – *phusis* – vers le bonheur et non de désir sexuel) et l'amour extatique, c'est-à-dire totalement désintéressé et indifférent à tout profit qu'on pourrait en tirer ; enfin et surtout, la longue étude du théologien luthérien suédois Anders Nygren qui, sous le titre *Érôs et Agapè*, oppose, d'une part, l'attachement humain qui, même sublimé par le néoplatonisme, reste inspiré foncièrement par le désir égocentrique de s'approprier le beau et le bien, d'autre part, ce que l'auteur appelle « le véritable amour » selon le christianisme et qui serait *agapè*, ou amour dont seul Dieu est capable, parce que Dieu seul peut aimer d'un amour qui n'est que don total de soi-même sans en recevoir la moindre gratification. De ce fait, aux yeux de Nygren, la vertu chrétienne de *caritas*, telle qu'Augustin et les auteurs médiévaux la développeront, représente une « synthèse funeste » entre cet *érôs* et cette *agapè*, entre l'amour conçu comme prise et l'amour conçu comme don.

Mais, si je précise ici que, en dépit d'un titre effectivement tronqué, mon livre étudie explicitement, pour le Moyen Âge, aussi bien l'*agapè* que l'*érôs*, cela ne veut pas dire que la comparaison que je tente d'établir entre les conceptions de l'amour chez les théologiens et chez les troubadours se ramène à un diptyque dans lequel on verrait les premiers ne s'intéresser qu'à l'*agapè*, tandis que les seconds n'y apparaîtraient que comme n'ayant d'autre référence affective qu'*érôs*. En réalité, les uns et les autres ont affaire aux deux branches de ce binôme. Et c'est pourquoi, en parlant de l'amour selon les théologiens, je suis amené à me reporter souvent à la conception que s'en font les troubadours et *vice versa*.

La théologie de la caritas

Si l'on commence par les théologiens du début du XIIIe siècle, lesquels écrivent en latin, cette langue dans laquelle chantent au printemps les oiseaux des jardins occitans, on pourrait trouver l'une des principales sources de leurs conceptions de l'amour dans les innombrables com-

mentaires que, moines ou universitaires, ils consacrent au Cantique des cantiques. L'interprétation symbolique qu'on en donne dès les premiers siècles du christianisme, surtout à partir d'Origène, nous amène à ne voir dans cette idylle d'un homme et d'une femme qu'une allégorie, c'est-à-dire notamment une évocation de l'union entre Yahvé et Israël, entre Dieu et l'Église, entre le Christ et l'âme. Cela revient donc à désérotiser totalement cet épithalame, genre littéraire que l'étymologie permet de définir littéralement comme le poème ou le chant de ce qui se passe dans un lit ou, en un sens plus large, entre un bien-aimé et sa bien-aimée qui se retrouvent et se perdent, se recherchent et se rejoignent à nouveau. Ce qui pouvait demeurer simple commentaire d'un poème de l'amour humain bascule du côté de l'amour divin, à l'instar de ce que la littérature théologique développera à propos de celui-ci avec la notion biblique d'*agapè*, mot grec que les premières versions latines de l'Ancien Testament traduisent par *caritas* (ou quelquefois par le néologisme *dilectio*, substantif forgé sur le verbe latin classique *diligere*).

C'est donc dans les premières synthèses du savoir théologique qu'on appelle les *Sommes*, et qui apparaissent au début du XIIIe siècle, que trouve place l'étude de l'amour surnaturel dont l'objet est Dieu, le prochain ou le sujet lui-même et qui répond au célèbre précepte scripturaire : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur et ton prochain comme toi-même ». Un bon exemple est offert par l'importante *Summa aurea* (ou *Somme d'or*) de Guillaume d'Auxerre, composée vers 1225, qui déplace l'étude de la *caritas* en la situant à l'intérieur même de l'ensemble consacré aux vertus, dans un traité intitulé *De caritate*, alors que précédemment Pierre Lombard (mort en 1160) en abordait l'examen au chapitre de ses *Sentences* relatif au Saint-Esprit (livre I, distinction 17). Car ce guide de la pensée théologique qu'était alors et que devait rester longtemps encore Pierre Lombard considérait que la *caritas* ne pouvait être autre que Dieu lui-même, présent dans l'âme sans intermédiaire créé. Guillaume d'Auxerre fut l'un des plus ardents à réfuter cette thèse de tonalité mystique (que Luther au XVIe siècle, puis, de nos jours, Nygren s'attacheront à réhabiliter), pour faire de la *caritas* une vertu, un *habitus*, au sens aristotélicien du mot. Si, écrivait-il, « la Lumière souveraine par laquelle Dieu illumine l'intelligence pour qu'elle croie » atteint celle-ci par l'*habitus* de foi – ce qu'admet fort bien Pierre Lombard –, pourquoi n'en serait-il pas de même pour « la Charité souveraine, qui est Dieu, lorsqu'elle embrase l'*affectus* pour qu'il aime » ?

Par conséquent, si la *caritas* devient, tout en dépendant de la grâce divine, une vertu ou une disposition propre à l'âme humaine, elle peut désormais entrer dans le champ d'une étude plurielle où l'on analysera, notamment du point de vue de la psychologie et de la morale, ses manifestations, ses conditions d'exercice, ses objets, la mesure (ou *intensio*) qu'elle adopte en fonction de tel ou tel de ceux-ci, les facteurs qui la font diminuer, sa capacité de résister à la tentation, etc. C'est dans ce

contexte qu'apparaissent de nouvelles distinctions qui viennent pallier les insuffisances sémantiques remontant, dans ce domaine, à la patristique. L'une d'elles, par exemple, est celle qui oppose la *caritas* comme vertu surnaturelle infusée dans l'âme par la grâce et la *dilectio naturalis*, c'est-à-dire l'amour auquel se trouvaient limitées les premières créatures spirituelles (Adam, Ève, l'ange) avant la chute, alors qu'elles étaient privées du secours et de la lumière de la charité. Or, cette distinction nouvelle allait s'articuler avec une autre qui, mise en évidence notamment par Guillaume d'Auxerre, oppose l'amour d'amitié ou de bienveillance et l'amour de concupiscence ou de convoitise. Le premier, conformément à la définition qu'en donnaient Aristote et Cicéron, nous porte vers un être que nous aimons pour lui-même, un être à qui nous souhaitons du bien ou dont nous sommes heureux qu'il possède ce bien. Le second, qui va de la concupiscence charnelle au désir des bienfaits divins, consiste en une attirance pour les différents objets délectables que nous voulons nous approprier. Cette distinction, qui correspond en quelque sorte à celle qu'on pourrait établir entre *érôs* et *agapè*, pose l'important problème de l'amour désintéressé qu'on retrouvera jusqu'au sein de la querelle quiétiste à la fin du XVII[e] siècle.

Ces distinctions et précisions rendues possibles par le rejet de la thèse de Pierre Lombard sont suivies par d'autres avancées spéculatives dont la plus importante a trait à la notion d'*ordo amoris* ou de *caritas ordinata*. L'idée d'un « ordre de l'amour » ou d'une charité ordonnée constitue un *topos* traditionnel qui remonte à Origène et à saint Augustin et qu'on rencontrera aussi, bien plus tard, chez Spinoza, Leibniz ou Malebranche. Elle découle du précepte évangélique (Matth., 22, 37-40) qui définit la mesure de l'amour comme devant se régler sur la valeur de l'être à aimer : on doit aimer Dieu de tout son cœur, c'est-à-dire d'un amour infini, et le prochain comme soi-même, ce qui veut dire aussi que l'amour de soi (la *philautie* selon Aristote) est l'aune d'après laquelle se détermine l'échelle de ces différents degrés de l'amour. Ainsi s'expliquerait la signification originelle de l'adage bien connu : « Charité bien ordonnée commence par soi-même ». Or, cet objectif intellectualiste, qui consiste à prendre en compte la valeur de l'objet aimé et que, pour cette raison, Nygren dénoncera violemment comme procédant du paganisme, s'accompagne du pouvoir qu'a le véritable amour, la charité, de se régler sur une appréciation exacte ou un parfait discernement *(recta discretio* ou *aestimatio)* de l'être à aimer. Guillaume d'Auxerre, s'inspirant d'Augustin, a ramassé cette idée dans la belle formule suivante : « La charité sait estimer avec justesse tous les êtres qu'elle doit aimer [*caritas est recta aestimatrix diligendorum*] ».

Cette interprétation intellectualiste de l'*ordo amoris*, qui sous-tend aussi en particulier la théologie trinitaire de Richard de Saint-Victor († 1173), revient à définir l'amour véritable, et d'abord la *caritas*, comme étant non un élan aveugle et irrationnel de l'*affectus* seul, mais un mouvement qui possède une rectitude intrinsèque relevant de la rationalité, de telle sorte qu'on ne puisse aimer un être que dans une confor-

mité nécessaire avec ce que l'intelligence fait voir ou connaître de lui. Ces théologiens importants que sont Guillaume d'Auxerre et Richard de Saint-Victor complètent une telle doctrine de l'*amor intellectualis*, laquelle fait encore penser à Spinoza, par des développements sur les attributs qui caractérisent l'amour véritable : la joie *(iucunditas)* qu'il procure, la réciprocité qui est exigée des deux partenaires (en conformité avec une sentence de Sénèque), le plaisir que goûtent dans cette expérience deux êtres qui se conviennent (idée reprise d'Avicenne et à propos de laquelle les auteurs jouent sur l'allitération entre *delectatio* et *dilectio*). Ainsi se développe une conception de l'amour qui fait à celui-ci l'obligation et lui donne la possibilité d'être ordonné, de discerner exactement la valeur de son objet et de s'actualiser dans une parfaite réciprocité qui apporte à chacun joie et plaisir.

Or, cet amour semble ignorer la dimension de ce qu'on appelle le désir d'une réalité absente, cette brûlure hallucinante qui consiste dans la recherche d'un être qu'on ne possède pas encore ou qu'on ne pourra posséder, cette forme même de jouissance qu'on parvient à goûter dans le fantasme d'un tel objet peut-être à jamais inappropriable. C'est cependant cette dimension de l'image hallucinatoire d'un objet aussi irréel que la théologie médiévale va étudier à propos de la concupiscence et, plus spécialement, des « mouvements premiers de la sensualité ». Cette notion de concupiscence (*concupiscentia*, *cupiditas*, *sensualitas*, *appetitus*...) nous est déjà apparue à propos de la distinction entre amour d'amitié et amour de concupiscence. Elle correspond à ce que nous appelons le désir, lequel se rapporte traditionnellement depuis l'Antiquité à trois registres de la réalité : la nourriture, la boisson et le sexe – les deux premiers s'étant trouvés confondus plus tardivement pour faire sa place à l'argent comme moyen de se procurer plaisir de bouche et plaisir sexuel.

Les moralistes et la delectatio morosa

Les scolastiques se sont attachés à étudier très méticuleusement l'apparition du désir dans la conscience. Ils le voient surgir d'abord comme un mouvement involontaire et spontané, un « mouvement premier de la sensualité » *(motus primus sensualitatis)*. Mais, dès qu'on en prend conscience, on est soumis à l'obligation de choisir : ou bien la volonté le repousse, parce qu'il conduit à une action prohibée ; ou bien elle acquiesce à cette sollicitation et décide d'y succomber. Cependant, troisième possibilité, le désir peut se prolonger sous la forme d'une complaisance dans ce qui demeure pendant un certain temps simple imagination désirante. Or, à propos de cette complaisance, les théologiens médiévaux ne parlent plus de désir, mais de plaisir : ils la désignent, en effet, par l'expression de « délectation morose », c'est-à-dire de plaisir dans lequel on s'attarde.

À propos de cette expression, on commet généralement aujourd'hui un contresens. Car ce plaisir dit « morose » n'est pas du tout un plaisir

qui serait teinté de morosité, ni une délectation traversée par des pensées attristantes. En effet, dans l'expression *delectatio morosa* utilisée par les scolastiques (qui parlent aussi de *delectatio cogitationis*), l'adjectif *morosa* n'évoque nullement la morosité moderne, ni un quelconque état de tristesse ou de mélancolie, car le latin *morosus* possède une double étymologie. La première, celle qu'on retrouve dans le français moderne « morosité » ou dans « humeur morose », vient de *mos*, *moris* (trait de caractère, puis caractère acrimonieux, esprit chagrin, bizarre, capricieux, difficile, etc.). D'après la seconde étymologie, *morosus* vient du verbe *moror*, *-aris*, *-ari*, qui signifie « s'arrêter, s'attarder durablement dans une action ou une pensée, s'y complaire à longueur de temps ».

Les deux significations de l'épithète latine *morosus* ne se distinguent que par la métrique, la quantité des syllabes, longues ou brèves. Dans le premier cas, celui de *morosus* au sens d'attristé, les deux *o* de *môrôsus* sont longs. Dans le second, où *morôsus* évoque le fait de s'attarder, le premier *o* est bref, le second long. L'épithète *morôsa*, dans l'expression *delectatio morosa*, indique donc qu'on se complaît, qu'on prend plaisir dans un « arrêt sur image », dans le fantasme prolongé, et même indéfiniment prolongé, d'une pensée qui captive l'esprit et qu'on entretient à loisir, pensée d'une action dont on a envie ou d'une personne qu'on voudrait posséder dans un mouvement de concupiscence. La même expression désigne aussi le souvenir et la rumination prolongée de jouissances passées.

Or l'usage de cette expression de *delectatio morosa* est l'indice d'un changement important dans l'histoire des rapports entre la notion de désir et celle de plaisir. Le christianisme du Moyen Âge, mais aussi celui de l'Antiquité tardive, se démarque ainsi de la pensée grecque. Pour celle-ci, en effet, il n'y a pas de jouissance en dehors de l'acte, pas de moyen terme entre le désir et le plaisir : on est soit dans le désir, qui est toujours un manque douloureux, soit dans le plaisir, quand l'objet convoité est enfin possédé. Les philosophes grecs considéraient même que le désir était toujours frustré, donc perpétuellement insatiable, et que cela empêchait de connaître jamais le plaisir véritable (sauf chez le philosophe, quand il s'agit, pour lui, du désir ou de la recherche de la vérité).

Par le biais de la *delectatio morosa*, les théologiens chrétiens du Moyen Âge introduisent le plaisir entre le désir d'un objet et la possession effective de cet objet. Ou, plus exactement, ils dénoncent (parce qu'ils sont des moralistes chargés de débusquer le plaisir, généralement peccamineux, partout où il se cache) la présence d'une sorte de plaisir véritable dans le désir lui-même. Là où il y a plaisir, il y a péché. Or il y a du plaisir dans le désir, dans le seul fantasme de l'objet convoité, surtout quand on se complaît à longueur de temps dans ce fantasme. Les moralistes médiévaux justifient cette chasse à la délectation prohibée en s'appuyant sur la fameuse parole de Jésus dans l'Évangile de Matthieu (5, 27-28) : « Vous avez entendu qu'il a été dit : *Tu ne commettras pas l'adultère*. Eh bien ! moi je vous dis : *Quiconque regarde*

une femme pour la désirer a déjà commis dans son cœur l'adultère avec elle. »

Première caractéristique de la délectation morose : le plaisir dans le fantasme

La première caractéristique de ce que les moralistes médiévaux découvrent dans l'expérience de la *delectatio morosa* consiste en ce que celle-ci élargit considérablement le champ traditionnel du plaisir en l'inscrivant dans la durée. Ils perçoivent, en effet, qu'il y a désormais un plaisir préliminaire à l'acte, une *Vorlust*, comme dit Freud, ou un plaisir qu'on peut caractériser comme étant appétitif. De même, le fait de se complaire dans la remémoration d'une action passée peut être, lui aussi, la source d'une véritable délectation. C'est cette mise en évidence de la *delectatio* dans le fantasme – un fantasme qui anticipe l'action délectable ou qui la ravive par la mémoire – qui fait que le plaisir sexuel a désormais une carrière beaucoup plus étendue, en amont et en aval, que celle du plaisir limité à l'acte sexuel lui-même. La nouveauté et l'originalité de la *delectatio morosa* apparaissent très clairement quand on compare celle-ci avec la jouissance sexuelle du coït tel que le décrivent, au XIIe et au XIIIe siècle, les fabliaux qu'on appelle « érotiques ».

Dans ce genre littéraire, il n'est partout question que de coucheries, d'accouplements, de copulations, de fornications, de « baise ». Mais ces fabliaux, dont la gauloiserie a la valeur d'une contestation à peine déguisée de la morale ecclésiastique, n'évoquent pratiquement aucune délectation quelconque qui serait propre à l'acte sexuel. Les accouplements qui s'y multiplient avec une extrême rapidité sont des plus expéditifs, comme s'ils ne comportaient pas le moindre plaisir sur quoi s'attarder, pas la moindre représentation anticipatrice de ce plaisir, pas le moindre affect à engranger dans les souterrains de la mémoire et du fantasme. La littérature des fabliaux souligne donc, par contraste, la nouveauté de la réflexion sur la *delectatio morosa*, c'est-à-dire sur une conception en parfait antagonisme avec la paillardise de ce genre littéraire, à savoir une conception de l'amour comme sentiment et comme imagination désirante se déployant dans une durée qui peut être longue et même, notamment chez les troubadours, indéfinie. La différence entre ces deux courants de pensée est exactement celle qu'on peut mettre entre la sexualité et l'érotisme, si bien que c'est à tort que l'on voit dans les fabliaux des textes « érotiques ». En réalité, comme le dit Octavio Paz, « l'érotisme est la dimension humaine de la sexualité, tout ce que l'imagination ajoute à la nature[1] ».

1. O. PAZ, *La Flamme double. Amour et érotisme*, Gallimard, Paris, 1994, p. 108-109.

La deuxième caractéristique de la delectatio morosa : *la part du féminin*

Dans cette aventure qu'est le plaisir amoureux, les analystes médiévaux des « mouvements premiers de la sensualité » font une place remarquable à la femme. Or la réflexion des théologiens sur la complaisance que l'âme savoure dans l'imagination désirante s'appuie sur une allégorie du récit de la chute originelle dans le livre biblique de la Genèse. Cette allégorie, dont la formulation initiale remonte à Philon (entre 13 et 20 av. J.-C.-v. 50 apr.), philosophe et exégète juif d'Alexandrie, et qui a été abondamment reprise au Moyen Âge, fait d'Ève elle-même, de la première femme, la métaphore et la personnification de la *delectatio morosa*. L'exégèse allégorique de Philon porte, en effet, sur les rapports mutuels entre les trois acteurs de la faute originelle telle que la Genèse la décrit : le serpent, qui incarne la tentation ; la femme, qui savoure plus ou moins longuement le fruit défendu ; l'homme, qui accepte personnellement d'en manger à l'incitation de son épouse et qui par là assume la pleine culpabilité primordiale du genre humain. Or Philon et les auteurs qui le suivent voient dans ce jeu mutuel des trois protagonistes l'image de ce qui se passe aujourd'hui dans toute âme humaine qui commet un péché personnel :

- la tentation est une sollicitation venue du dehors de l'âme, c'est-à-dire de la sensualité animale, qui, dans le récit biblique, est figurée par le serpent ;
- la partie inférieure de la raison humaine, c'est-à-dire la raison féminine, fait bon accueil à cette sollicitation étrangère de la sensualité et trouve un véritable plaisir à en savourer plus ou moins longuement les appas, à la manière dont Ève, qui n'est pas capable de faire plus, s'attarde à goûter les saveurs du fruit défendu ;
- le consentement plénier à l'action prohibée est le fait de la partie supérieure de la raison humaine, raison dite virile parce qu'elle est à l'image de l'homme, Adam, qui seul fut capable d'engager sa responsabilité en décidant de dépasser le stade de la simple imagination, de manière à manger, lui aussi, du fruit défendu et, ainsi, à consommer totalement l'acte de désobéissance.

On voit alors comment s'emboîtent ces différentes phases de l'aventure qu'est le péché personnel de chacun des descendants d'Adam : dans l'homme, il y a la femme ; et dans la femme, il y a le serpent. Autrement dit, la raison virile qui décide est sollicitée par la raison féminine qui s'attarde dans l'imagination désirante et qui est elle-même tentée par la sensualité. Ainsi, le jeu qui se noue entre Adam et Ève dans le récit de la faute est la représentation allégorique du caractère bi-sexué de la raison : ce qu'il y a de masculin en celle-ci est le pouvoir de décider et ce qu'elle comporte de féminin est le plaisir qu'elle trouve à s'attarder dans le fantasme d'un désir qui n'est pas encore totalement assouvi. La féminité occupe donc ici un rôle central.

D'une part, c'est Ève qui, dans le récit biblique, occupe la scène dans le temps intermédiaire entre la tentation diabolique et la faute passible de condamnation. D'autre part, c'est ce qu'il y a de féminin en notre raison qui s'attarde dans les fantasmes délectables de la sensualité. Ainsi l'allégorie conduit-elle Philon et les auteurs médiévaux à placer la délectation morose sous le signe de la femme, c'est-à-dire à faire de celle-ci la métaphore de l'activité fantasmatique qui remplit de plaisir le désir. Bien que la distinction entre la raison inférieure féminine et la raison supérieure masculine pèche par quelque relent d'antiféminisme, la femme personnifie bel et bien, pour les moralistes chrétiens, l'expérience même de la *delectatio morosa.*

Toute cette théorisation de la *delectatio morosa* représente donc, pour la pensée médiévale, une grande innovation. Et le fait qu'on n'en ait pas perçu toute l'importance tient à ce qu'on y a vu surtout la dénonciation d'un foyer de culpabilité qui résiderait jusque dans le moindre désir sensuel. En réalité, cette *delectatio morosa* n'intéresse pas seulement le moraliste ou le confesseur chargé de pourchasser le péché. Elle représente la mise en lumière d'une attitude psychique sur laquelle peut se fonder une érotique ou une hédonique totalement inédite. Or, c'est à partir de cette expérience psychique de l'inhérence du plaisir dans le désir que je me suis autorisé, en développant quelques propos allusifs de Klossowski et de Lacan, à montrer longuement que cette complaisance dans le plaisir de l'imagination désirante était très exactement celle de l'érotique des troubadours, mais qui revêt les traits d'une complaisance totalement déculpabilisée et portée à son paroxysme.

La delectatio morosa *des troubadours*

Comment, en effet, définir l'érotique des troubadours ? Qu'est-ce donc que l'amour courtois ? On y a vu l'« invention » de l'amour en Occident, un amour qui plaçait l'amant courtois dans une position totalement inédite par rapport à la femme.

Ce qu'on appelle l'amour courtois (*die Minne*, en allemand) peut se définir à partir de plusieurs critères différents. Mais l'un des plus importants concerne ce que ce nouvel art d'aimer modifie et révolutionne dans les rapports entre les sexes. Pour la littérature dominante depuis le début du XIe siècle, en particulier pour les chansons de geste, l'homme, le chevalier, se donne comme idéal de mépriser les attachements féminins, de rester insensible aux volontés et aux aspirations de la femme, de verser volontiers dans les discours les plus impudiques au sujet de celle-ci et souvent, comme on le voit dans les fabliaux dits érotiques, de s'acquitter de l'acte sexuel comme d'une affaire expédiée furtivement, sans aucun préliminaire sentimental et sans lendemain, la partenaire étant aussitôt rejetée que conquise.

Or l'amour courtois va apparaître dès la fin du XIe siècle sous les traits d'une insurrection et d'une opposition radicale à l'encontre de cette mentalité masculine dominante – dont cependant Georges Duby

pense, à tort je crois, que l'idéal troubadouresque ne l'entame nullement. Désormais, en réalité, l'homme renonce à disposer de la femme à sa convenance et cesse de s'imposer comme le maître du jeu dans sa relation avec elle. Cette femme n'est pas et ne sera jamais son épouse, d'abord parce que, châtelaine, elle est généralement mariée, mais aussi parce que, du point de vue de ce nouvel art d'aimer, le mariage repose sur un contrat de type prosaïque, pour ne pas dire mercantile, et surtout parce qu'un tel contrat abolit à la fois l'amour, le sentiment, l'érotisme et la poésie même. C'est justement pour cette nouvelle conception de l'amour que Denis de Rougemont éprouvera une sainte horreur. En réalité, l'amour courtois, qui est adultère selon les catégories de la morale traditionnelle, a pour caractéristique essentielle d'aimer autrement, à savoir de privilégier le sentiment et le désir amoureux, ainsi que les chants poétiques dans lesquels ils s'expriment. Il amène le troubadour à reprendre pour son propre compte une attitude qu'on attribuait jusque-là à la femme.

Dans cette nouvelle éthique amoureuse qui représente un avènement « inouï » et qui, dans le Midi de la France, prend le nom de *fin'amor*, ou d'amour affiné, d'amour parfait, de pur amour, on a même l'impression que l'homme cherche à découvrir une sexualité *autre*, celle de la femme elle-même, comme s'il s'était mis à envier cette sexualité jusqu'alors restée pour lui mystérieuse et secrète. La curiosité du mâle pour la jouissance féminine est un thème célèbre de la mythologie antique depuis l'interrogatoire que Zeus et Héra firent subir au devin Tirésias, thème qui a particulièrement intéressé Lacan, surtout dans ses derniers séminaires. Dans le monde courtois, cette permutation des rôles sexués s'exprime, en particulier, par le fait que l'amant va masculiniser la figure de sa Dame en l'appelant « mon seigneur [*mi dons*] » et en faisant d'elle son suzerain, tandis qu'il devient son vassal, avec toutes les obligations de service et de loyauté qui sont relatives à ce statut.

À propos de la féminisation du chevalier médiéval, on pourrait dire déjà que, par là, ce dernier se trouve mis dans la même position qu'Ève, la première femme, telle que l'exégèse allégorique des auteurs juifs et chrétiens la définit à partir du récit biblique de la chute. En effet, l'amant courtois fait alors l'expérience d'une aventure où il pourra s'attarder à goûter et à savourer le plaisir de désirer, plaisir qui était jusqu'ici abandonné à la femme. Mais on peut soutenir de manière beaucoup mieux argumentée que l'amour courtois est une expérience qui se déroule sous le signe de la *delectatio morosa*, et même d'une *delectatio morosa* s'étendant sur une durée extrêmement longue et ainsi poussée à son paroxysme. C'est par là que la *fin'amor* rejoint parfaitement et en toute rigueur le discours mystique, psychologique et éthique des théologiens et des spirituels. Car le poète amoureux s'astreint à une ascèse par laquelle il s'interdit de posséder jamais charnellement la « Dame de ses pensées ». Le code courtois l'autorise seulement, pourvu que la femme y consente, à échanger avec elle des caresses, des baisers, des privautés diverses et à obtenir un jour le privilège de la voir nue. Toute cette

ascèse, en particulier dans l'*assag*, peut être comprise comme un moyen, pour la Dame, de « tester » son chevalier-poète, c'est-à-dire de s'assurer qu'elle était aimée par lui d'un amour de cœur, et pas seulement désirée charnellement.

Mais il sait aussi que, s'il acceptait de l'épouser et même de jouir d'elle une seule fois, c'en serait fini de ce plaisir de la pensée, de l'attente et de la poésie qui en découle. La complaisance que l'amant courtois peut prendre dans son désir de la Dame est non seulement prolongée quelques instants ou quelques heures, comme dans les cas de conscience examinés par les moralistes, mais elle est entretenue et savamment cultivée pendant des mois, au fil d'invocations sans cesse renouvelées qui vont bien au-delà d'une pensée furtive ou intermittente. C'est, pour reprendre l'expression de Pézard dans sa traduction de Dante, une très longue désirance vécue comme procurant un plaisir d'autant plus lancinant et d'autant plus délicieux que la Dame est jugée interdite et inaccessible.

Le plus bel exemple de cette *delectatio* indéfiniment *morosa*, indéfiniment prolongée et savourée, est celui, légendaire, de Jaufré Rudel, qui tomba follement amoureux de la comtesse Mahaut de Tripoli en entendant vanter sa beauté physique et sa noblesse d'âme par des croisés revenus d'Antioche. Le thème de l'« amour de loin » auquel reste attaché le nom de ce troubadour transpose ainsi sur la distance géographique l'idée d'un éloignement invincible de la possession plénière de la Dame par son soupirant. Reste que de telles aventures n'ont rien de platonique, car c'est bel et bien de désir charnel et de délectation sensuelle qu'il s'agit dans la rumination fantasmatique de la *fin'amor*. Et de désir sensuel pour une femme qui, contrairement à ce que pense Lacan, n'est pas une pure fiction, mais une femme concrète, réelle et réellement désirable. Ainsi le troubadour, le poète courtois, est-il le parangon, je dirais même l'artiste, de la *delectatio morosa* mise en lumière par les théologiens de l'époque.

Ainsi, bien que les troubadours ne connaissent même pas l'expression scolastique (ils n'ont d'ailleurs laissé aucun écrit théorique sur leur art d'aimer – sauf par le biais assez douteux d'André le Chapelain), leur expérience amoureuse est bel et bien du type de la délectation morose : une culture longuement entretenue des appas de l'imagination désirante, une culture de la volupté que recèle le désir de la bien-aimée, la *Domna*, à laquelle est soumis le poète. Dante donnera un nom à celle-ci : « La Dame de mes pensées », qui évoque un autre synonyme scolastique de *delectatio morosa*, l'expression de *delectatio cogitationis* (*cogitatio* désignant alors l'imagination). On retrouve cette même idée dans le substantif germanique *die Minne* : mot qui vient étymologiquement de *memini* et *mens* (voir l'anglais *mind*) et qui désigne le fait d'entretenir dans son esprit et son imagination la *pensée* de l'être aimé.

En résumé, si mon interprétation n'est pas trop hasardeuse, on pourrait dire que l'invention de l'amour dont on a crédité le XIIᵉ et le XIIIᵉ siècle en Occident reposerait d'abord sur une découverte psychologique

préalable, celle de la *delectatio morosa* des théologiens moralistes, c'est-à-dire de la volupté fantasmatique de désirer, de la jouissance propre à l'imagination concupiscente, expérience à la fois délicieuse et éprouvante sur laquelle les poètes courtois, à peu près dans le même temps, allaient fonder leur si originale érotique.

Art d'aimer ou art poétique ? (Ch. Lucken)

Il est toujours difficile de trouver un titre, surtout dans un domaine comme celui-ci. On a eu *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge* de l'abbé Rousselot, *L'Amour et l'Occident* de Denis de Rougemont, *L'Érotique des troubadours* de René Nelli, *Amour courtois et fin'amors dans la littérature du XIIe siècle* de Moshé Lazar, les articles de Jean Frappier recueillis dans *Amour courtois et Table ronde*, ceux réunis par Bruno Roy dans *L'Érotisme au Moyen Âge*, *La Névrose courtoise* d'Henri Rey-Flaud, *L'Amour discourtois* de Jean-Charles Huchet, *Les Langages de l'amour dans la France de Philippe Auguste* de John W. Baldwin (pour n'en citer ici que quelques-uns et en laissant de côté les articles). Voici donc *Érôs au Moyen Âge*. Traiterait-on cette fois des pérégrinations d'un dieu venu de la Grèce antique au sein d'une culture médiévale qui lui est en partie étrangère (dominée notamment par le latin) ? De la survivance d'une tradition mythologique ou philosophique dans les traités des Pères de l'Église ? Ou *Érôs* désigne-t-il simplement la figure d'Amour dans la lyrique des troubadours et des trouvères, ainsi que dans leurs prolongements romanesques ? À moins qu'il ne s'agisse des comportements « érotiques » de la civilisation médiévale. Est-ce un livre sur la pensée théologique, sur la littérature en langue vulgaire ou sur l'histoire des mœurs et des sensibilités au Moyen Âge ? Ou les trois à la fois ?

Le sous-titre est : *Amour, désir et « delectatio morosa »*. Seraient-ce là les trois facettes d'*Érôs* ainsi traduit ? La trinité de cette unité ? D'autres termes viennent cependant s'ajouter à cette première liste en cours de lecture : *« agapè »*, « charité », « amour courtois », *« fin'amor »*, etc. – comme autant d'éclats, empruntés à différents types de discours, qui témoignent de l'impossibilité de réduire le sujet de ce livre à une particulière identité. L'amour, se demande Charles Baladier, n'est-il pas « la réalité humaine qui se trouve le plus radicalement divisée dans ses manifestations, dans son mouvement, dans son essence même » (p. 18) ? *Érôs* ne serait qu'un des aspects de cette « double nature de l'amour » (p. 17), dont l'autre serait alors *Agapè*. Baladier se réfère en effet à l'ouvrage d'Anders Nygren, *Érôs et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, dont la traduction française est parue entre 1944 et 1952. Au désir représenté par l'*Éros* antique, Nygren oppose l'amour revendiqué par le christianisme, qu'il définit par le terme d'*Agapè*, l'affection désintéressée. « Dieu est Amour », affirme saint Jean. C'est-à-dire *caritas*. Cet amour est don de soi (à

l'instar de Dieu qui donna son fils pour sauver les hommes). Et Dieu en est le véritable objet. Jamais il ne manque à celui qui l'aime. Alors que le désir érotique est « la concupiscence des choses absentes » (saint Augustin, *In Ps.* 118, *Serm.* X, 4). Il n'y a là que convoitise ou *cupiditas*, née sous l'action non pas de Dieu mais de la torche de Cupidon. *Libido.*

C'est du côté de cette « concupiscence des choses absentes » que se situerait l'amour dont parle la poésie des troubadours et de leurs successeurs. Si celle-ci semble ainsi pouvoir être concernée par les commentaires des moralistes chrétiens et répondre à leurs analyses, notamment à propos de cette *delectatio morosa* qui est au centre de l'ouvrage de Baladier, sa perspective est évidemment tout autre. « Il s'agissait, pour ces poètes laïques, affirme Baladier, de rendre en toute justice à *Érôs* ce qui lui revient » (p. 175). Nous aurions ainsi affaire à une « nouvelle érotique », dans laquelle s'exprimerait « l'éthique nouvelle que développe le courant médiéval de la *fin'amor* » (p. 171). Celle-ci nous serait connue grâce aux « morceaux épars de la lyrique courtoise » *(ibid.)*. C'est sur ce second versant du livre de Baladier, après les premiers chapitres consacrés aux conceptions des théologiens médiévaux, que je voudrais revenir ici par de brèves et (trop) rapides remarques.

Cette « nouvelle érotique » est un des lieux communs le plus tenace, et peut-être le plus séducteur, attaché à la période médiévale. Les Grecs avaient l'amour grec, les Romains *L'Art d'aimer* d'Ovide, les Orientaux le *Kama Soutra* et autres traités d'érotisme. Le Moyen Âge, lui, a l'« amour courtois ». Dans son discours préliminaire à l'*Histoire littéraire des Troubadours* de Lacurne de Sainte-Palaye, publiée en 1774, l'abbé Millot faisait remonter cette forme d'amour singulière à « la vénération des peuples du nord pour les femmes ; sentiment plus ou moins vif et profond, mais commun à toutes les nations celtiques, parmi lesquelles un savant moderne compte les Germains, les Scandinaves, et même les Scythes [...]. Ces peuples féroces, dont la sensibilité en amour n'approchait point de celle qui règne dans les climats chauds, rendaient cependant une espèce de culte au sexe aimable qu'on tenait ailleurs en esclavage. Ils voyaient en lui quelque chose de divin : ils lui donnaient l'autorité des oracles, et l'empire de la beauté s'affermissait par une confiance religieuse ». Bien d'autres hypothèses ont tenté depuis d'apporter une explication historique à une semblable dévotion amoureuse : à l'origine celtique (dans le sillage ici d'Ossian) viendront s'ajouter les manières galantes qui seraient caractéristiques du Midi, l'influence arabe, l'hérésie cathare, et j'en passe. Quelles que soient les différences, souvent importantes, entre ces différentes thèses, elles se retrouvent sur un point : pour considérer que la poésie des troubadours est née afin d'exprimer cette vénération particulière que les hommes du Moyen Âge auraient eue pour leur dame. Tel est également le rôle que lui attribue Baladier à l'intérieur du « phénomène courtois » (p. 160).

Le terme d'« amour courtois » est dû, on le sait, à Gaston Paris, qui l'introduisit en 1883 afin de désigner la relation singulière de Lan-

celot et Guenièvre dans le *Chevalier de la Charrette* de Chrétien de Troyes, qui en serait la première manifestation littéraire. Il s'est imposé depuis, malgré les défauts qu'on lui a parfois trouvés. Il peut notamment laisser entendre que cet amour se manifeste par une « courtoisie » qui relèverait simplement de la politesse. Il faut dire que Gaston Paris s'est appuyé sur le *De amore* d'André le Chapelain afin d'étoffer sa description et que, sur la base de ce texte, il a pourvu cet amour d'un certain nombre de règles qui peuvent donner l'impression qu'il répond à un code de la galanterie. Non seulement l'« amour courtois » prête à une telle confusion, il a surtout, me semble-t-il, l'inconvénient de porter en lui l'écho des « cours d'amour » qui ont longtemps été en vogue dans les ouvrages sur le Moyen Âge (Antony Méray avait d'ailleurs publié en 1876 *La Vie au temps des cours d'amour. Croyances, usages et mœurs intimes des XIe, XIIe et XIIIe siècles d'après les chroniques, gestes, jeux-partis et fabliaux*). Gaston Paris se réfère en particulier aux comportements « chevaleresques » qu'auraient connus la cour d'Angleterre ou celles du Midi avant de se propager, entre autres, à la cour de Marie de Champagne. Le terme d'« amour courtois » tend ainsi à faire de l'amour décrit dans les romans de chevalerie ou chanté dans la poésie des troubadours un phénomène sociologique qui aurait eu son lieu historique au sein des *cours* de la noblesse médiévale.

On a désormais fait un sort à l'image idéale du Moyen Âge que véhiculaient les « cours d'amour ». Mais on continue à faire de l'« amour courtois » un fait social. Ce ne sont pas les études de Georges Duby qui y contredisent. Bien au contraire. Frappier s'appuie sur l'article que ce dernier a consacré en 1964 aux *juvenes* pour justifier la réalité et la valeur historique de l'« amour courtois », qui « naît dans les cours », et répondre ainsi au « procès fait à l'amour courtois » en 1967 par une équipe de médiévistes américains qui ne voyaient là qu'irréalité inventée par la critique moderne (dans *The Meaning of Courtly Love*). Baladier juge d'abord la thèse de Duby « troublante pour *l'image qu'on aimerait garder* des rapports entre le troubadour et sa Dame » (p. 150, je souligne), avant de la prendre en compte dans sa description de l'« érotique courtoise ». Le trouble qu'elle génère, cependant, ne devrait pas tant se rapporter à cette image chimérique d'un amour « idéal » que l'on souhaiterait conserver alors que Duby ne voit là qu'un stratagème élaboré par les seigneurs féodaux afin de réduire l'agressivité des jeunes nobles privés d'héritage, auxquels seraient abandonnés les leurres de l'amour – la dame – à défaut d'un véritable pouvoir. Mais, bien plutôt, au rôle que Duby fait jouer à la littérature : à la fois au sein d'un tel jeu amoureux et, l'un permettant l'autre, pour élaborer sa thèse. Car c'est bien de la littérature que part Duby, pour ensuite l'inscrire dans son scénario afin de légitimer son propos. Selon lui, les troubadours seraient « les porte-parole » de cette « jeunesse ». C'est ainsi que seraient nés la poésie « courtoise » et l'ensemble des « œuvres littéraires écrites au XIIe siècle pour l'aristocratie ». Elles seraient l'expression et le reflet d'une réalité vécue – la lyrique permettant notamment à un

« jeune servant de courtoisie » de chanter l'amour qu'il éprouve pour la dame de son seigneur ; elles serviraient en même temps de modèle canalisant les « réactions affectives et intellectuelles spontanées » des jeunes aristocrates.

Je ne puis m'étendre ici. Mais la conception que Duby se fait d'une littérature destinée à pourvoir les jeunes de quintaines afin de détourner leurs désirs vers des joutes illusoires, est bien réductrice. Je ne suis pas sûr que l'on gagne à s'y référer. Il faudrait surtout cesser d'utiliser, comme le fait Baladier et comme on n'a pas arrêté de le faire depuis Gaston Paris, Duby y compris, l'ouvrage d'André le Chapelain comme s'il s'agissait là d'un traité pouvant faire autorité à propos de la civilisation ou de la littérature « courtoises » (le titre de la traduction française, *Traité de l'amour courtois*, est d'ailleurs un parfait contresens) : on s'est désormais rendu compte qu'il s'agit d'une œuvre à part entière, qui joue de façon particulièrement ironique et subtile avec la littérature vernaculaire et ses motifs. D'ailleurs, comme le dit Jacques Roubaud que cite Baladier, les troubadours « n'ont pas de théorie explicite de l'amour » (p. 158). Pourquoi donc continuer à parler de « code courtois » (p. 161) ?

En fait, il n'y a pas d'amour *courtois*, mais seulement un amour *poétique*. L'amour que décrivent les troubadours n'est pas séparable, en effet, du lieu où il se trouve. C'est-à-dire du chant. C'est lui qui génère la *fin'amor* et non l'inverse. Non seulement il suscite sa fable historiographique, aussi fictive en fin de compte que le sont les *vidas* des troubadours, mais c'est également le chant qui donne à cet amour sa forme particulière. C'est lui qui le structure. La distance qui fonde la relation de l'amant et de sa dame est en effet la condition même de la parole poétique qui s'en nourrit. Le chant *est* cet « amour de loin » qui caractérise l'œuvre de Jaufré Rudel ; il *est* cette attente, cette *delectatio morosa* dont traite Baladier à son sujet.

S'il faut une origine à ce chant d'amour, elle se trouve dans la malédiction lancée par la nymphe à l'encontre de celui qui est au cœur de cette littérature, Narcisse : « Puisse-t-il aimer sans pouvoir se rendre maître de ce qu'il aime » (Ovide, *Les Métamorphoses*, III, 405). Tel est son destin. L'amour que chante cette lyrique est fondamentalement séparé de son objet : comme condamné au néant. Aussi Roger Dragonetti a-t-il parfaitement raison de faire de ce vers célèbre de Guillaume IX, « Fairai un vers de dreit nien », qui parodie le *ex nihilo* de la création biblique, le vers inaugural de toute la poésie des troubadours. La dame, elle, recouvrira le néant de sa beauté. Si elle permet au chant de ne pas s'effondrer dans le vide qui le fonde – en quoi elle se trouve bien, elle aussi, comme la nymphe, à l'origine du chant – la dame n'est jamais qu'un *senhal*. À l'image de ce visage encore inconnu de lui-même que Narcisse voit se refléter sur l'eau de la source. « Il aime une chose sans corps et prend pour un corps ce qui n'est qu'une ombre ». La dame n'est qu'une figure fantasmatique sur laquelle se projette l'objet manquant auquel s'achoppe le désir.

La poésie ne serait-elle donc à nouveau qu'un leurre ? Destinée en outre à subir le même sort que celui de Narcisse ? Il ne faut pas confondre cependant le poète avec l'amant, pas plus qu'on ne saurait confondre Dürer avec l'ange qu'il représente entouré d'instruments de mesure abandonnés alors qu'il en utilise certains pour réaliser sa gravure. Comme le remarque très justement Roubaud que cite Baladier, la notion de *mezura* doit s'entendre comme la mesure rythmique à laquelle le chant soumet la force destructrice de l'amour qui l'habite (voir p. 162-163). Si l'amant est voué à la délectation morose et menacé de sombrer dans la mélancolie, le troubadour ne cesse, lui, de relancer le printemps de son chant. Telle serait, finalement, « la fonction éthique de l'érotisme » dont parle Jacques Lacan et que cite Baladier (p. 191) – pour autant que les « techniques dont il s'agit dans l'amour courtois » ne s'appliquent pas à un art d'aimer, mais à un art poétique. C'est en ce sens qu'on peut parler d'amour *poétique : Érôs* est là, dans la langue.

***Érôs au Moyen Âge*, une leçon d'histoire (M. David-Ménard)**

Le livre de Charles Baladier s'ouvre et se ferme sur une confrontation entre les conceptions médiévales de l'amour, en particulier dans le premier tiers du XIIIe siècle, et les questions contemporaines que la psychanalyse introduit dans la culture concernant le sexe, le désir, l'amour. Entre ce début et cette fin, l'ouvrage nous donne une leçon de méthode : comment ne pas faire d'anachronisme, comment tenir compte du fait que, souvent, ce sont les questions du présent qui nous poussent à investir certains objets historiques alors qu'il ne s'agit d'abord, dans ces incitations du présent, que de contresens ou de plaquage d'une question moderne sur un corpus de texte ou une situation qui avaient d'autres coordonnées ?

Sans doute ne peut-on faire autrement que de partir de ces erreurs qui sont autant d'anachronismes obligés. Mais l'intelligence historique consiste justement à s'en éloigner en exposant pourquoi et comment. Les conceptions de l'amour au Moyen Âge, telles que Charles Baladier en déploie l'étrangeté surprenante pour nous, n'apparaissent que grâce à une lecture instruite et subtile des textes des théologiens, des poètes, des moralistes, qui sache se déprendre de notre hâte à imposer nos questions. Chemin faisant, de nouvelles questions surgissent. Lorsqu'à la fin de l'ouvrage, la confrontation entre l'amour courtois et la psychanalyse revient, c'est sur de tout autres bases. C'est cet écart et ce chemin que je me propose de mesurer.

Les obstacles à la compréhension des textes médiévaux

Il y a au départ un double écran à écarter : d'abord, celui des jugements de Lacan sur la *fin'amor*, c'est-à-dire cette culture littéraire de l'amour qui magnifie la femme comme son objet à condition de produire

son inaccessibilité. Lacan en effet pose une coïncidence ou une filiation entre sa propre conception de la division entre l'amour et le désir, son affirmation personnelle : « il n'y a pas de rapport sexuel », et l'invention de l'inaccessibilité de l'objet du désir au Moyen Âge. Ensuite, l'autre écran est celui des thèses de la première moitié du XXe siècle sur le sujet : Nygren, Rousselot, Rougemont. Bien que Lacan se réfère à ces derniers, Charles Baladier réserve un statut différent au psychanalyste et aux historiens cités. Car la question sur laquelle ce livre va se prononcer se forme avec Lacan. Alors que Nygren, Rousselot et Rougemont, par leurs thèses trop tranchées sur l'amour au Moyen Âge, servent plutôt d'appuis à critiquer – on dirait presque d'obstacles épistémologiques – pour parvenir à une lecture à la fois subtile et systématique des textes médiévaux.

Nygren insistait sur l'idée qu'il n'y avait pas, dans le christianisme véritable, de passage entre *érôs* et *agapé*, entre la dimension païenne de l'amour et la théologie de la *caritas*. Le théologien luthérien dénonce la « synthèse funeste » qui a été tentée au Moyen Âge entre ces deux dimensions de l'amour, en particulier dans la théorie de la charité ordonnée. Rousselot lisait les textes médiévaux à partir d'une dichotomie différente, celle de l'amour physique, c'est-à-dire, au sens aristotélicien du terme, conforme à la nature de l'homme, et de l'amour extatique, qui sacrifie tout de soi, violent et libre. Quant à Denis de Rougemont, il situait au Moyen Âge, et en particulier dans l'amour courtois, la naissance en Occident d'une culture de l'amour-passion qui s'oppose à la patiente quotidienneté conjugale mais qui, « condamnant l'amant à une fatale frustration, entraîne l'anéantissement de soi et finalement obéit à un goût morbide pour la mort » (p. 24).

Le dispositif des XIIe-XIIIe siècles

Ces trois lectures sont exclusives et simplificatrices, nous dit Charles Baladier, et, pour saisir les différents lieux où se débat la théorie de l'amour au XIIe et au XIIIe siècle, il convient de tenir compte, par exemple, de ce que les nombreux commentaires du Cantique des cantiques sont allégoriques : il ne s'agit pas, en lisant, de traiter de l'érotisme et de l'amour humain, mais de l'amour de Dieu : « la couche de la bien-aimée désigne *la tranquillité des cénobites, la conscience de chacun, le repos de la sainte contemplation*, et ainsi de suite » (p. 36). La théologie de l'amour qui traite de l'amour de Dieu et de l'amour humain seulement en tant qu'il est « par Dieu » voisine donc au XIIIe siècle sans contradiction avec la théorie de l'amour ordonné et de la charité comme *habitus*, développée par Guillaume d'Auxerre. Ce dernier s'oppose, non pas au nouveau lyrisme de Bernard de Clairvaux qui chantait déjà l'amour divin, mais à Pierre Lombard qui soutenait, au siècle précédent, que l'amour de charité est chose si haute qu'on ne peut que l'identifier à la présence même de l'esprit divin dans l'âme. La *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre développe, au contraire, une étude plurielle de l'amour

qui ordonne ses différents objets. Le lecteur saisit alors en quoi la pensée médiévale, en revenant à une inspiration aristotélicienne, diffère tant de la nôtre, mais aussi de celle de l'amour courtois : c'est parce qu'il y a, dans les diverses formes de l'amour, un discernement, une juste estimation de la valeur de son objet qu'il est possible d'ordonner, avec les divers objets, les formes de la charité. Un autre thème prévalant chez Guillaume d'Auxerre concerne « l'émergence gratifiante de la *iocunditas* dans l'amour réciproque » (p. 73), qui va de pair avec la définition du plaisir comme « conjonction entre deux êtres qui se conviennent ».

Sur le premier de ces trois points – la nécessité, pour la dilection, de s'ordonner en fonction de la valeur de son objet –, la théologie en vient à d'intéressantes considérations philosophiques : elle compare l'intensité de l'*affectus*, par exemple dans la manière dont une mère chérit son enfant, avec l'amour qu'elle porte à Dieu, qu'elle doit aimer de tout son cœur et par dessus tout, comme le prescrit le commandement. Ces comparaisons, que la notion de charité ordonnée organise, sont comme l'occasion d'une réflexion philosophique sur l'intensité, finie ou infinie, d'un affect, et d'une théorie des grandeurs intensives. Il ne s'agit là que d'un exemple, lié au privilège que Charles Baladier accorde à Guillaume d'Auxerre, mais qui fait bien saisir comment des questions modernes, pas seulement celles du sexe et de l'amour mais aussi celle de la mathématisation de l'infini, ont pu être formulées à l'occasion de problèmes dont nous avons oublié la teneur, et dont le sens redevient par là saisissable. On comprend aussi pourquoi les traités de morale sur l'usage du sexe dans le mariage ne traitent nullement, dans la période considérée, de l'amour. Ce qui retient les moralistes, c'est, dans leurs commentaires contrastés sur le *Livre de la Genèse*, d'évaluer si Adam et Ève auraient pu *se connaître* sans péché ou bien si tout commerce charnel était déjà pris dans la tentation du mal. L'auteur fait bien comprendre la portée de cette notion de délectation morose qui prend naissance, justement, dans la description des « mouvements premiers de la sensualité » dont il s'agit de savoir s'il sont ou non imputables à la volonté humaine. Abélard soutenait que non, ceux qui lui répondent distinguent cet acte par lequel un sujet reprend à son compte les désirs sexuels qui passent par le corps, en cultivant l'ébauche de la présence dans l'absence même de l'objet. S'attarder à attendre l'objet n'est devenu une catégorie centrale de la psychologie des théologiens moralistes que dans une réflexion sur l'imputabilité d'un désir sexuel à une volonté, et, en termes psychologiques, sur l'implication du sujet dans ses désirs. C'est pourquoi il ne s'agit pas d'emblée d'une insistance comparable à la culture de l'absence de la dame dans l'amour courtois, qui, lui, liait explicitement l'amour et le désir.

Puisque la réflexion des moralistes sur le commerce des corps est un code de conduite sur l'usage du sexe dans le mariage, indépendant aussi bien de la réflexion sur l'amour de Dieu que du lyrisme de la passion, cette notion de *delectatio morosa* n'est pas d'emblée solidaire

d'une théorie du fantasme. L'affirmer revient à ignorer la séparation, dans l'*epistemé* des XII[e] et XIII[e] siècles, entre la réflexion des moralistes et canonistes, la culture de la *fin'amor* et la théorie de l'amour divin. *Érôs au Moyen Âge* déploie avec finesse le système des rapports qui se sont noués entre trois types de culture vraiment distincts : la théologie de l'amour, la considération du sexe et l'amour courtois. La délectation morose a fini par passer du domaine du sexe à celui de l'amour par la notion de fantasme, et nous modernes, pour qui l'objet du désir amoureux s'élabore en s'attardant dans le fantasme, puisque de toute façon il est perdu ou interdit, nous aurions du mal à... ne pas tout mélanger.

Baladier, Foucault et Lacan

Le terme d'*epistemé* vient de surgir au détour d'une phrase. C'est que Michel Foucault est l'un des interlocuteurs de l'auteur d'*Érôs au Moyen Âge*. Du point de vue de la thématique retenue d'abord : on sait que, pour ce dernier, la psychanalyse prend la suite de la pratique de la confession et de l'aveu, et que le dispositif discursif et institutionnel qu'on nomme sexualité suppose, non pas une condamnation simple de cette dernière, que la culture chrétienne aurait fait disparaître des pratiques et des savoirs, mais au contraire une valorisation du sexe qui se met à receler l'essence du sujet, grâce, justement, à la dramatisation des interdits visant les pratiques sexuelles. Dire le désir ne recèle l'essence du sujet que si ce dire-là est prescrit lorsque sont suspendus les actes sexuels. Par là, le *Souci de soi*, stoïcien puis chrétien, s'opposerait à *L'Usage des plaisirs* en Grèce. Dans cette dernière configuration, nulle condamnation ne portait sur les actes sexuels en eux-mêmes, et nul secret de la subjectivité n'était censé se former dans les pratiques sexuelles interdites par la dramatisation du fantasme. Comme Charles Baladier étudie longuement la délectation morose, il rencontre nécessairement cette thèse de Foucault, mais il critique l'opposition trop tranchée qu'elle implique entre la Grèce et le christianisme. Avec Giulia Sissa, Charles Baladier montre que la théologie chrétienne fait du désir lui-même le commencement du plaisir. C'est donc Foucault qui exagérerait l'importance de cette opposition entre l'acte et le dire du désir qui en déploierait la vérité à la condition d'en interdire la réalisation.

Mais surtout *Érôs au Moyen Âge* étudie longuement le statut de la délectation morose en comparant les champs distincts de la morale sexuelle et de l'amour courtois : même si ce dernier n'est pas directement sous la juridiction des moralistes, auxquels les poètes troubadours décident, justement, d'échapper par leur conception de l'amour sexué, il n'en reste pas moins que la célébration de l'objet d'une passion amoureuse suppose et aménage son éloignement. La thèse la plus originale de notre ouvrage consiste à montrer que cet éloignement n'est pas absolu : certes, l'auteur cite, par trois fois, l'exemple de Jaufré Rudel, épris d'une comtesse orientale dont il a seulement entendu vanter la beauté par des tiers, mais il ne s'agit là que d'un cas extrême, et non

pas paradigmatique. Ce « cas » prend place parmi d'autres dispositifs qui réalisent une jonction inédite en Occident entre le désir sexuel et l'amour, les actes sexuels eux-mêmes étant posés comme chastes lorsqu'ils sont amoureux. L'héroïsme, qui met à l'épreuve la passion par la chasteté et l'amoureux respect de l'autre (p. 165), est un autre aspect de ce qu'institue la courtoisie ; le *sofrir* est l'une des modalités du *joi* que célèbrent les troubadours. Il en est d'autres, comme l'*assag*, ou essai, cette cérémonie intime au cours de laquelle les amants se tiennent nus, enlacés, et atteignent « l'acmé de la continence en interdisant à leurs caresses les plus sensuelles de franchir la limite de l'orgasme » (p. 166). Cet art d'aimer qu'est l'amour courtois invente, non seulement l'importance de l'objet du désir – et sur ce point Charles Baladier dialogue vivement avec Duby qui fait de la femme un leurre dans une joute entre les hommes – mais, grâce à la liaison instituée entre l'art de différer la jouissance et l'instauration d'un secret qui entoure l'amour des « amants parfaits », une pratique libre ou libertaire de l'amour qui, à l'époque même du triomphe des théologiens, des moralistes et des mariages sociaux, fait exister une forme de vie soustraite à toute garantie cherchée dans les dispositifs symboliques. Ainsi, la délectation morose des amants courtois devient tout autre chose que celle des règlements concernant l'usage du sexe dans le mariage. Elle lie par un pacte le for intérieur des amants : « Celui qui aime de cette manière insolite n'a ni confident ni complice, ni juge ni confesseur » (p. 170).

Dans la subtilité même de son analyse, on pourrait dire que Charles Baladier, tout en critiquant nettement Foucault dans le contenu de sa thèse sur le sexe et la volonté de savoir, est plus foucaldien que Foucault dans sa méthode : le secret exigé par les amants fabrique, invente, l'amour comme un sanctuaire inviolable en même temps que fragile, et tout ce qui paraît ascétique dans la culture courtoise est donc institution autant que savoir, production sans garantie d'une forme de vie, et non pas interdit du sexe.

On sera tenté d'objecter à Charles Baladier qu'en faisant de l'amour courtois l'invention d'une forme de vie, il néglige le fait qu'il s'agit d'un phénomène poétique et littéraire. Ne confond-il pas, comme le pense Christopher Lucken, un art d'aimer et un art poétique ? Mais une telle objection tombe dès lors qu'on tient compte de sa méthode foucaldienne ; il s'agit bien plutôt d'un dispositif discursif : institution, savoir et pratiques mêlés, dont il déploie avec subtilité les arcanes comme autant de rouages.

Par là même, se trouvent resituées les questions de départ concernant la psychanalyse. Charles Baladier note que, lorsque Lacan commence à faire référence à l'amour courtois, en 1953, c'est grâce à une référence anthropologique aux pratiques de *Bundling*, coutume particulière à la Suisse et à l'Allemagne du Nord, et qui permettait à des fiancés, et même à l'hôte de passage conjoint à la jeune fille de la maison, de partager le même lit, mais à la condition que chacun restât

empaqueté dans ses vêtements ou dans un drap de telle sorte que fussent aisément franchies toutes les étapes de l'approche amoureuse, mise à part la dernière (p. 189). Que Lacan fasse finalement de l'amour courtois « une façon tout à fait raffinée de suppléer à l'absence de rapport sexuel en feignant que c'est nous qui y mettons obstacle » (cité p. 192) paraît à Charles Baladier à la fois intéressant et confus sur un point : car cette seule notation ne permet pas de distinguer plusieurs manières de cultiver l'absence de l'objet du désir ; en particulier celle de Sade, qui consiste à jouir de la manière dont le discours, par le blasphème et le meurtre raconté, tue l'objet du désir pour cultiver la jouissance d'une délectation morose exacerbée et celle de l'amant courtois qui, en instituant des scènes qui donnent forme à l'inadéquation de toute satisfaction sexuelle, fait de la différence sexuelle et de l'altérité l'enjeu même de cette relation amoureuse qui abolit la distinction entre *érôs* et *agapè*.

Lorsqu'il réfléchit sur la délectation morose, cet ouvrage accomplit deux visées conjointes : saisir la place du dispositif pluriel de l'amour courtois au Moyen Âge et définir la différence, en psychanalyse, entre la perversion et la sublimation des désirs : « Cependant, la délectation morose du troubadour se distingue de celle du sadisme et de celle des théologiens en ce qu'elle se considère comme n'étant ni justiciable en tant que telle de la problématique chrétienne de la culpabilité, ni athée ou engagée dans un procès forcené avec le Créateur dont la pureté céleste prêtée à la femme constituerait le symbole » (p. 197). Dans les tours et détours de ses analyses, l'objectif d'*Érôs au Moyen Âge* est limpide : faire une théorie de l'altérité sexuée dont la délectation morose transformée par la *fin'amor* demeure une figure exemplaire.

Genèses médiévales d'une histoire de l'érotique (D. Iogna-Prat)

Dans la distribution académique des tâches, la question de l'amour au Moyen Âge relève principalement de trois champs. Les historiens, à la suite de Georges Duby, s'efforcent de sociologiser ce fascinant objet, y voyant un jeu éducatif entre hommes où la femme ferait fonction de leurre et dont la logique d'ensemble serait à chercher dans les aléas des stratégies de parenté excluant nombre de cadets de la course aux filles à châteaux. Une autre voie est celle de la psychologisation du problème, avec, dans le domaine francophone, l'influence marquante de la psychanalyse et, plus spécialement, du lacanisme. Une troisième direction, représentée dans ce débat par Christopher Lucken, marque un radical retour à la lettre, d'ailleurs en consonance avec le lacanisme et sa conception du sujet déterminé par le signifiant. Suivant cet intégrisme littéraire, ce que, depuis Gaston Paris, l'on nomme improprement « l'amour courtois » serait un simple artefact, la perception illusoire d'un art d'aimer là où n'aurait existé qu'un art poétique. Mais peut-on imaginer un art poétique flottant dans le temps, en dehors de toute configuration sociale ?

Dans cette Babel interprétative, l'essai de Charles Baladier propose une démarche d'historiographie régressive qui part des définitions contemporaines de l'être humain comme « sujet de désir », du « désir » comme socle de l'éthique et de la politique aux fondements de notre modernité, pour remonter à des moments historiques clés dans la formulation de questions qui relèvent pour nous de la psychologie individuelle. Sa démarche, qui ressortit à la fois de l'histoire et de la psychologie, suppose d'identifier et de dépasser les apories dans lesquelles historiens et psychologues se sont enfermés depuis la formation de leurs disciplines dans le champ des sciences dites « humaines », au tournant des années 1900. En remontant de Jacques Lacan à Denis de Rougemont, Anders Nygren et Pierre Rousselot, et en situant fermement sa démarche par rapport aux interrogations plus récentes de Michel Foucault en matière « d'herméneutique de soi », c'est plus d'un demi-siècle d'instrumentalisation du Moyen Âge et de questionnement sur l'amour dans le contexte du christianisme ancien que Charles Baladier entreprend d'interroger. Son travail représente, de ce point de vue, un décapage salutaire pour le lecteur contemporain, confronté à une abondante production littérairo-analytique difficile à maîtriser pour qui n'a pas pénétré les arcanes lacaniens du « grand Autre » et de « l'objet manquant ». Du côté des historiens, il traque un psychologisme latent peu propice à la clarification du débat, interrogeant, par exemple, les ressorts psychologiques au cœur de l'analyse de Georges Duby qui voyait dans les jeux érotico-littéraires du monde féodal une manière de compensation de cadets frustrés ; « compensation », « frustration » : *Érôs au Moyen Âge* représente ainsi une invitation à interroger les catégories flottantes que le médiéviste trouve dans la boîte à outils conceptuels des sciences humaines et qu'il utilise le plus souvent de façon non raisonnée.

Installé de façon aussi critique dans le champ de l'histoire et des sciences psychologiques (psychologie, psychanalyse), Charles Baladier cherche la bonne position, aussi bien chronologique que méthodologique, pour cerner l'objet de l'amour au Moyen Âge. Afin d'éviter tout malentendu, son propos revient à soumettre nos cadres contemporains d'analyse à la documentation médiévale, la *libido* freudienne n'ayant que peu à voir avec celle des théologiens scolastiques. Encore convient-il de bien s'entendre sur la documentation médiévale de référence. Au choix convenu – les productions de la littérature en langue vernaculaire des XIIe-XIIIe siècles – Charles Baladier en articule un autre, à première vue plus déconcertant, celui des sommes théologiques du début du XIIIe siècle, qui, avec le problème de la « délectation morose », abordent un objet proche des questions au cœur de l'érotique des troubadours (amour de loin, plaisir dans la réalisation différée).

Configurations de l'amour

Ce faisant, l'auteur propose d'examiner la question de l'amour au

Moyen Âge en terme de « configurations » – configuration des fabliaux, configuration courtoise, configuration théologique – dont il convient de dessiner les champs les uns par rapport aux autres. Ainsi à la configuration des fabliaux – expression brutale et sans détour de l'acte sexuel – s'opposerait « l'art de la prétérition chère à la littérature courtoise » (Michel Zink, cité p. 143). Configuration courtoise et configuration théologique se rapprocheraient dans une conception commune du retard *(mora)*. La grande valeur d'*Érôs au Moyen Âge* tient au choix de la théologie comme terrain d'observation d'une question dont le traitement est habituellement éclaté au gré des compétences scientifiques et des disciplines académiques. Dans une société hétéronome, c'est-à-dire structurée en référence au divin, anthropologie et sociologie n'ont aucune cohérence en dehors du champ de la théologie. La question de l'amour est certes une poétique, mais une poétique inscrite dans l'Écriture et les commentaires bibliques. Cette poétique ne traite pas d'amour humain *(amor)*, ni du mariage, dont les usages et les mésusages ne relèvent pas de l'amour mais de toute une casuistique de la circulation de la grâce, de l'union charnelle, voire de l'adultère. Son objet tient à ce qui est cher *(carus)* et ordonné. C'est une affaire de *caritas*, comme l'enseignent les paroles de l'aimée dans le grand épithalame biblique qu'est le Cantique des cantiques (2,4) : *« Ordinauit in me caritatem »*, jamais prises à la lettre mais décryptées et interprétées suivant une lecture allégorique. Ainsi définie comme un problème d'ordre et de discernement, la question de l'amour s'inscrit dans une interrogation d'ensemble familière aux exégètes en quête d'une explication globale de l'ordre du monde et de l'impulsion commune au mouvement *(motus)* des astres, de la société et des cœurs. Ce que nous appelons cosmologie, sociologie et psychologie appartient, au Moyen Âge, à une architecture d'ensemble. De ce point de vue, Charles Baladier n'insiste sans doute pas assez sur l'ampleur de l'œuvre de Guillaume d'Auxerre, dont la *Summa aurea*, offre un terrain d'analyse privilégié de la « délectation morose ». Comme tout auteur de Somme, Guillaume s'intéresse certes à mille questions particulières, tels les différents articles de foi, que la *Summa aurea*, dans la tradition des *Sentences* de Pierre Lombard, s'emploie à aborder sur le mode des démonstrations rationnelles. Mais ces discussions n'ont de sens que dans un traitement d'ensemble des problèmes de l'ordre du monde. Dans cette Somme, dont la tradition manuscrite (chiffrée à plus de 120 témoins) atteste l'influence profonde, ainsi que dans sa *Summa de ecclesiasticis officiis*, encore inédite, Guillaume entend comprendre l'architecture du créé et son organisation, quelle que soit l'échelle d'observation : les astres, la société chétienne ou les mouvements de l'âme. C'est la raison pour laquelle le genre littéraire des *Sommes*, qui oblige à voir très large, est particulièrement bien adapté à l'examen de la question de la *caritas*. Dans son analyse de la délectation morose sur la base de la *Summa aurea*, Charles Baladier suggère bien, d'ailleurs, l'ampleur et la diversité des questions que pose la *caritas*. À titre de simples exemples, on retiendra le problème

de l'ascèse solitaire face à la réciprocité postulée par la *caritas (mutua caritas)* ; ou encore les débats scolastiques sur les mouvements premiers de la sensualité, le discernement *(aestimatio)* de l'objet par la raison, la distinction d'une raison inférieure, féminine, et d'une raison supérieure, masculine, mais le refus de toute dichotomie sensation/intellect épousant la différence des sexes – refus qu'il est difficile de ne pas replacer dans l'horizon du dualisme cathare. Restait à « l'ogre historien » à sentir le bon moment dans la chronologie complexe et souvent fuyante des écrits scolastiques. Le choix de Guillaume d'Auxerre est d'une très grande pertinence. Ce maître ès arts puis théologien est un acteur de premier plan dans les discussions soulevées par l'aristotélisme, dans la première moitié du XIIIe siècle, à l'université de Paris. Il est l'un des membres de la commission chargée, en 1231, d'examiner les écrits d'Aristote, dont l'enseignement avait été interdit en 1210. Or c'est la notion d'*habitus* au sens aristotélicien du terme *(hexis)*, qui permet à Guillaume d'introduire une véritable rupture épistémologique dans la question de l'amour. Pour lui, contrairement à Pierre Lombard, la *caritas* n'est pas affaire de présence immédiate de l'Esprit dans l'âme, mais d'*habitus* ou disposition permanente de l'âme. Ce faisant, la question de la *caritas* se déplace sur le terrain de la psychologie, de la philosophie morale, voire de la physique ou des mathématiques, puisqu'il s'agit désormais de discerner et de mesurer *(aestimatio)* l'intensité de l'amour, selon le principe que « la charité sait estimer avec justesse ce qu'on doit aimer » (p. 52).

Pour une histoire de l'érotique

Pareil tournant épistémologique – dont l'intelligence historique est capitale : c'est une affaire de milieu intellectuel et d'évolution sociale à une époque où la question du génie d'auteur n'a aucun sens – permet à Charles Baladier de poser les premiers jalons d'une histoire de l'érotique occidentale encore à écrire, en dégageant le terrain pour une étude des genèses médiévales de cette histoire à long terme du « renoncement à la promptitude sauvage » qui donne « la primauté à l'expression ». Des différentes configurations de la délectation morose se dégagent cinq temps constitutifs d'une histoire de l'érotique, dont deux proprement médiévaux :

1. la *caritas* des théologiens du XIIIe siècle et, plus spécialement, la *delectatio morosa* comme première expression historique du « plaisir propre au désir » (Lacan, cité p. 10) ;
2. l'amour courtois, comme art d'aimer, qui ne se confond certes pas terme à terme avec la *caritas* des théologiens mais partage avec elle deux traits de structure : le caractère de réciprocité *(mutua caritas)* et l'appréciation de la valeur de l'objet *(discretio, aestimatio)* ;
3. la rumination nostalgique propre au romantisme ;
4. le sadisme, revisité par Klossowski et défini comme jouissance

non seulement dans l'attente des objets absents mais aussi dans leur destruction ;

5. la psychologie contemporaine, comme temps de la résolution de l'énigme historique enfin décryptée à l'aide d'instruments d'analyse adéquats : relation imaginaire, pulsion renonçant à son but pour se donner un objet sublimé « élevé à la dignité de la chose » (la Dame comme *das Ding*).

Arrivé à ce stade de l'analyse, le lecteur mesure le chemin parcouru. Si les sciences psychologiques contemporaines – spécialement la psychanalyse freudienne – peuvent se présenter comme le temps de résolution de l'énigme historique, c'est qu'elles se sont constituées sur un terreau anthropologique dont les sédiments anciens relèvent largement de l'histoire du christianisme et, tout particulièrement, du christianisme médiéval. D'où la nécessité de pratiquer un va-et-vient entre catégories d'analyse contemporaines et conceptualisations anciennes dans des champs documentaires propices à l'émergence de questions relevant pour nous de la psychologie, telles les notions de *caritas* comme *habitus*, de délectation morose ou encore celle de syndérèse qui permet aux théologiens du XIIIe siècle d'aborder la question du « plaisir du déplaisir » bien avant que Freud ne parle de névrose.

Charles BALADIER, CNRS, GDR 1061, 107 boulevard Raspail, F-75006 Paris

Monique DAVID-MÉNARD, Université Paris VII-Denis Diderot, 2 place Jussieu, F-75005 Paris

Dominique IOGNA-PRAT, CNRS, UMR 5594, 3 place du Coche d'eau, F-89000, Auxerre

Christopher LUCKEN, Département de littérature française, Université de Paris VIII, 2 rue de la Liberté, F-93526, Saint-Denis Cedex 02

Médiévales 40, printemps 2001, p. 159-182

NOTES DE LECTURE

Richard KRAUTHEIMER, *Rome, portrait d'une ville, 312-1308*, traduit de l'anglais et mis à jour par Françoise MONFRIN, Le Livre de Poche, coll. *références*-Arts, Paris, 1999, 910 p.

La publication en France de l'ouvrage de R. Krautheimer, près de vingt ans après sa sortie aux États-Unis (*Rome, Profile of a City, 312-1308*, Princeton University Press, 1980), est un événement discret, mais notable, pour les études antiques et médiévales. Il est sans doute superflu de rappeler ici toute l'importance de ce livre, une étude unique à ce jour sur l'urbanisme de la Ville depuis l'Antiquité tardive jusqu'au cœur du Moyen Âge. L'enquête s'étend du début du règne de Constantin sur Rome (empereur qui y résida si peu mais eut tant d'influence sur son développement, ne serait-ce qu'en concédant à l'Église les terrains pour la construction des basiliques majeures), jusqu'au départ de la papauté pour Avignon. Ce n'est pourtant pas l'histoire d'une ville chrétienne que proposait le grand historien de l'Art, mais celle d'une ville totale avec, comme il l'écrivait lui-même dans la préface, « ses rues et ses églises, ses maisons et ses grandes demeures, l'habitat installé sous les voûtes du Colisée, les monastères fortifiés et la vie des rives du Tibre ». Tout en concentrant son attention sur les monuments, il faisait une large part (et pas seulement dans le chapitre VI, intitulé « Réalité, idéologie et rhétorique », p. 375-437) au contexte historique et à l'image de Rome. Dès sa parution, saluée unanimement par la critique – on recense 16 comptes rendus dans les deux années qui suivent la publication – le livre débordait le cercle des lecteurs spécialisés pour s'adresser à un plus large public, qui pouvait y reconnaître un « ouvrage savant et cultivé, qui associ(ait) une profonde compréhension aussi bien des fondements que des particularités de l'histoire de l'art occidental avec une connaissance topographique détaillée de cette ville complexe »[1]. Malheureusement, alors que des traductions étaient publiées dès 1981 en Italie, en Allemagne en 1996, aucun éditeur français n'avait su jusqu'à aujourd'hui ouvrir ses collections à ce livre essentiel, au grand dam moins des spécialistes que des étudiants et du public nombreux des amateurs de choses romaines. On se demande pourtant aujourd'hui si on doit vraiment regretter ce retard, tant la présente publication fait plus que combler une lacune de la bibliographie francophone. On peut d'abord relever les qualités de l'édition elle-même, dans la collection « *références*-Arts » du Livre de Poche, dirigée par Ph. Sénéchal. Bien qu'il s'agisse d'une collection de poche, ce qui a l'immense mérite de la rendre accessible au plus grand nombre, l'iconographie est remarquablement soignée : les illustrations, en noir et blanc comme dans l'édition américaine, ne sont pas loin d'être aussi nombreuses que dans l'édition originale, puisqu'il en reste 210 sur

1. PARTNER, *The New York Review of Books*, 28, 8, 1981, p. 43-44.

les 260 d'origine. Ce point est fondamental, tant l'exposé de R. Krautheimer est fondé sur une approche visuelle des réalités romaines. Certes, les reprodutions sont petites, format de poche oblige, mais elles sont de grande qualité et toujours parfaitement lisibles. Non seulement les six plans d'origine sont présents, mais ils sont même souvent plus clairs que ceux de l'édition américaine. C'est en particulier le cas de celui de « la carte des sanctuaires situés hors des murs » (p. 133) qui remplace avantageusement la médiocre reproduction du plan de Reekmans. Les notes, repoussées en fin de chapitre, sont parfaitement lisibles, ce qui est heureux étant donnée leur importance. Toutes les annexes d'origine ont été reprises, les développements sur la population romaine comme la liste chronologique des papes et les deux copieux index (p. 856-890 pour les « lieux et matières » et p. 891-910 pour les personnages). La gratitude du lecteur s'étend aussi à la Fondation de France et au Comité National du Livre qui ont contribué au financement du livre. Mais c'est surtout le travail réalisé par Françoise Monfrin qui donne son sens à la publication, en 1999, de *Rome, portrait d'une ville*.

En effet, son entreprise n'est pas strictement celle d'une traductrice, mais d'une historienne qui a mis en œuvre à la fois la fine compréhension d'un livre à coup sûr longuement médité, la familiarité que peut avoir de Rome une spécialiste du christianisme antique, qui connaît bien aussi la ville moderne, et l'impressionnante érudition qui nourrit la mise à jour bibliographique de l'édition française.

La traduction elle-même, toujours claire et agréable à lire, ajoute à ces qualités une remarquable fidélité, une rare honnêteté et un souci constant de pédagogie. De discrètes notes de bas de page font partager au lecteur les scrupules du traducteur qui tantôt justifie un choix en renvoyant au terme anglais (*profile*, p. 17, *covered cemetery*, p. 84, note 61, *intelligentsia*, p. 150, note 39 et p. 152, note 50, *ill-definited non space*, p. 283, note 28, p. 286, note 48), tantôt élucide des références qui pourraient échapper au lecteur (« Église officielle » comme référence à l'*Established Church by Law*, p. 146, l'expression « cartels d'entrepreneurs », rendue à Pierre Toubert, p. 432).

Le livre de R. Krautheimer présentait à l'origine un certain déséquilibre entre les parties consacrées à la première période, jusqu'au règne de Charlemagne (chapitres 1 à 5), qui coïncide avec le domaine privilégié du savant, et les époques postérieures. Ce déséquilibre se retrouve dans la version française, mais Françoise Monfrin, spécialiste des mêmes périodes que l'auteur, manifeste un souci pédagogique très grand en multipliant, au fur et à mesure qu'on avance dans le temps, les précisions topographiques ou prosopographiques. On voit ce type de notes apparaître p. 364, note 43, avec l'identification des protagonistes de la rencontre de 711 entre le pape (Constantin II) et l'empereur (Justinien II), et se multiplier, bien utilement aux chapitres VI et suivants. Françoise Monfrin prend aussi la peine de préciser les références aux sources auxquelles R. Krautheimer se contente parfois de faire allusion, comme l'inscription de la porte du *borgo* Pio (p. 317, note 54) ou les nombreuses références au *Liber Pontificalis* des chapitres V et VI.

Cependant, la plus grande part de son travail consiste en une mise à jour bibliographique systématique du volume. La bibliographie complémentaire compte 137 titres nouveaux (celle d'origine en donnait 48) et cette augmentation traduit moins l'inflation éditoriale qui affecte nos études que l'imposante érudition déployée par Françoise Monfrin. Plus nombreux encore – pour la traduction comme pour l'œuvre originale – sont les travaux cités directement dans les notes. Il serait pourtant un peu injuste de parler seulement de mise à jour

bibliographique. Pour chaque point abordé, Françoise Monfrin ne se contente pas de citer les études les plus récentes, elle en résume l'apport depuis les conclusions – ou les hypothèses – formulées naguère par R. Krautheimer. Pour la première partie chronologique de l'étude, ses interventions forment même une sorte de crypto-étude de Rome, qui court dans les notes parallèlement aux développements de l'auteur. Pour donner au lecteur une idée de la nouveauté du travail édité ici, on notera à titre d'exemple que, dans le chapitre 5, sur 109 notes, on relève 63 compléments du traducteur, dont 34 notes entièrement nouvelles. D'une façon plus générale, le travail bibliographique est plus important sur la première partie, qui s'étend sur 616 pages et présente chronologiquement l'évolution de la Ville. Dans la seconde, intitulée *Forma Vrbis Romae Medievalis*, les « *NdT* » se font plus rares, conséquence logique du choix explicité dans la note 1, p. 678, de ne pas citer à nouveau « la bibliographie complémentaire déjà indiquée dans les premiers chapitres ».

Grâce à ce travail, *Rome, portrait d'une ville* retrouve, au-delà d'un intérêt qui n'a jamais faibli, une nouvelle actualité. L'ouvrage de R. Krautheimer, riche de l'expérience de toute une vie et nourri de connaissances immenses, peut ainsi conserver tout son caractère novateur. Comme le notait F. Zevi au moment de la publication de l'édition italienne, « son aspect le plus remarquable est de fournir le point de départ pour une série, pratiquement infinie, d'approfondissements et de nouvelles enquêtes ». En mettant à jour, à la lumière en particulier des recherches récentes en archéologie médiévale, les propositions de R. Krautheimer, F. Monfrin permet à ses nouveaux lecteurs de continuer de s'en servir pour d'autres travaux. La formule par laquelle R. Brentano concluait un compte rendu enthousiaste publié dans *Speculum* en 1981 peut de bon droit être appliquée à la publication française : « *Who does not buy it is a fool.* »

Claire SOTINEL

Nicole BÉRIOU, *L'avènement des maîtres de la Parole. La prédication à Paris au XIIIe siècle*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1998, 2 vol., (coll. des Études Augustiniennes. Série Moyen Âge et Temps Modernes, 31), 954 p.

Ces deux forts volumes sont le résultat d'une thèse d'État et surtout, en amont, des longues et savantes recherches consacrées par l'auteur à la prédication au XIIIe siècle. Disons tout de suite qu'ils offrent une somme de faits, de textes et de réflexions sans équivalent, à une époque où les recherches sur ce sujet connaissent pourtant un bel essor. On ne saurait donc prétendre en donner ici autre chose qu'un bref aperçu.

D'un point de vue chronologique, le point de départ est constitué par cette période charnière pour l'histoire de la pastorale que représente le tournant des XIIe et XIIIe siècles, en particulier à Paris. C'est alors, en effet, que convergent deux tendances attestées dans cette ville avec plus de force, sans doute, que nulle part ailleurs. C'est un « grand et nécessaire projet pastoral », dominé par les figures de Maurice de Sully et de Pierre le Chantre. Mais c'est aussi l'application à la prédication des nouvelles techniques d'exégèse biblique mises au point dans les écoles de théologie. Le résultat en est une « Parole nouvelle ». Ce « nouvel art de prêcher » délaisse l'homélie traditionnelle, fondée sur le commentaire d'un texte biblique au fil des versets, pour des constructions plus complexes, élaborées à partir d'un seul verset thématique (souvent lui-même

relayé par un second verset, le prothème). Les progrès de l'exégèse, et en particulier la technique des *distinctiones* (recueillies, à la même époque, dans des recueils) entre les différents sens d'un passage scripturaire (littéral, allégorique, moral, anagogique), réservent de plus en plus l'exercice de cette prédication codifiée à des « Maîtres de la parole », passés par les écoles et ayant étudié la théologie. L'arrivée des ordres mendiants renforce encore cette tendance, qui ne fait cependant pas disparaître toute « Parole ancienne ». Des sermons continuent en effet d'être écrits à l'ancienne manière, et bien que l'Église ferme la porte à toute prédication non cléricale, elle autorise néanmoins, en particulier au tournant des deux siècles, l'usage d'une parole d'exhortation à laquelle peuvent avoir accès les laïques et les femmes (voir l'attitude de Pierre le Chantre ou celle d'Innocent III).

Le nombre de sermons répertoriés à partir du XIIe siècle et surtout au XIIIe siècle est sans commune mesure avec la production, conservée ou non, du haut Moyen Âge. Une grande majorité de ces pièces est encore inédite. Les textes ne nous donnent cependant qu'une vision imparfaite de ce qu'était réellement la prédication, de la façon dont elle était assimilée, des réactions de l'assistance, etc. Généralement rédigés en latin, les sermons sont souvent la traduction d'homélies nécessairement prononcées, lorsqu'il s'agissait d'auditoires laïques, en langue vernaculaire. Beaucoup des collections sont en fait constituées de *reportationes*, notes prises à l'audition par des étudiants en théologie qui pouvaient ainsi se constituer, à bon compte, des recueils où ils apprenaient ensuite leur métier. Chaque manuscrit de ce type livre donc des sermons de plusieurs prédicateurs, prononcés à divers endroits durant le cours de l'année liturgique. Chacun recèle une « richesse propre ». N. Bériou déroule pour nous l'un des plus riches, celui de Raoul de Châteauroux, sociétaire de la Sorbonne, qui a ainsi compilé quelque trois cents sermons donnés à Paris dans les années 1272/1273.

Entièrement bâti autour de ce recueil (ms. BnF, lat. 16481 et 16482), le livre s'organise en sept parties. La première brosse un tableau de la prédication à Paris à la fin du XIIe siècle et au début du XIIIe siècle. La seconde présente les reportations parisiennes du XIIIe siècle et la troisième décrit le « nouvel art de prêcher » qui s'épanouit alors. Le chapitre IV, consacré au recueil de Raoul de Châteauroux, présente aussi bien les lieux fréquentés par celui-ci que les différents prédicateurs (73, dont 53 frères mendiants), les assemblées, et enfin, bien sûr, les sermons. Le chapitre V, qui traite de la société vue par les prédicateurs, se termine par une étude du regard que la « société ecclésiale » porte ainsi sur les autres. Le discours proprement religieux – valeur du temps liturgique, moyens du salut, etc. – est au cœur du chapitre suivant. Le dernier, enfin, aborde la question des moyens d'une communication efficace : rôle du texte biblique, *exempla*, recours à l'expérience et à la culture des auditoires.

Analysé sous toutes ses coutures, le recueil de Raoul de Châteauroux livre, sur les sujets les plus divers, une somme d'informations tout simplement extraordinaire et donne un fort sentiment de « vécu » car le reportateur a parfois noté les réactions de l'auditoire, écouté des orateurs ayant chacun leur personnalité. On peut, par ailleurs, suivre Raoul, jour après jour, d'une église à l'autre. En outre, les sermons font parfois, plus ou moins explicitement, allusion à des questions d'actualité – on est alors entre les deux condamnations d'Étienne Tempier, celle de 1270 et celle, autrement plus célèbre, de 1277 – et les *exempla* retenus demeurent toujours savoureux. L'histoire de la prédication, telle que l'écrit N. Bériou, s'enracine dans une réalité quotidienne que n'ignorent ni les orateurs ni leurs auditeurs. Mais les « maîtres de la Parole », s'ils appartiennent au même monde que leurs ouailles, n'oublient jamais leur mission, qui est d'amener le plus grand

nombre possible d'auditeurs à faire leur salut. Cette dialectique incessante entre l'ici-bas et l'au-delà, entre les faits de chaque jour et une « Parole » qui, en définitive, est celle de Dieu, constitue, comme en filigrane, la colonne vertébrale de ce livre. À tel point que l'auteur conclut sa dernière partie par cette formule qui, au-delà de sa beauté formelle, pourrait bien inviter, nous le croyons, à la discussion : « Il est certain, en tout cas, que l'alchimie des savoirs pratiquée par les prédicateurs a contribué à forger la culture de leur temps, où le savoir religieux s'unit à l'expérience commune avec la même intimité que la nature divine et la nature humaine dans le mystère de l'Incarnation ».

C'est donc la symbiose entre savoir et expérience commune qui définit le travail du prédicateur. On sent bien là, comme dans quelques autres passages, une réaction feutrée contre la définition prioritaire de l'office de prédication comme un « métier »[2]. De fait, les orateurs écoutés par Raoul de Châteauroux sont conscients de leurs tâches aussi bien que de leur mission, et l'on doit admettre que derrière leurs discours souvent bonhommes, parfois savoureux, ils ont bien choisi de « n'être qu'une voix, celle de la Parole incréée » (p. 608, dernière phrase de la conclusion). Mais on ne peut, par ailleurs, s'empêcher de penser qu'en termes de fonction – et pas seulement d'expérience ou de transcendance –, les prédicateurs fréquentés par Raoul ont aussi été les porte-parole d'une Église de mieux en mieux structurée, de plus en plus normative, et en un mot, de plus en plus consciemment intolérante. En bref, avec tous leurs confrères, ils ont joué un rôle de premier plan sinon dans la formation, du moins dans la consolidation de ce que, dans un livre désormais classique à défaut d'être toujours assez nuancé, Robert I. Moore a appelé une « société de persécution »[3]. Les pages consacrées par l'auteur aux juifs – dans le miroir des prédicateurs – sont à cet égard éloquentes. Ainsi, pour le dominicain Gilles d'Orléans, les juifs sont physiquement diminués – « vous ne verrez jamais un juif qui n'ait si mauvaise tête qu'elle ne lui fasse toujours mal » – et « moralement méprisables par leur'couardise' ». On est bien là, comme le remarque N. Bériou, « sur la pente glissante qui mènerait d'un antijudaïsme fondé sur des critères religieux, à l'antisémitisme des temps modernes ». Parmi les soixante-treize prédicateurs qui apparaissent dans le recueil de Raoul de Châteauroux, Gilles d'Orléans fait certes preuve d'une virulence exceptionnelle. Mais la question est finalement de savoir si, entre lui et ses collègues, la différence est de nature, ou bien, comme on incline à le croire, seulement de degré. Le climat n'est pas à la coexistence pacifique. La crémation du Talmud a eu lieu deux décennies plus tôt, et ce Paul Chrétien, converti chargé, en 1269, de prêcher la conversion aux juifs de Paris, n'est autre que le Pablo Christiano qui avait animé, en 1263, la fameuse dispute de Barcelone. La célèbre affaire du miracle des Billettes – profanation de l'hostie par des juifs mal intentionnés – éclate en 1290, mais elle répète à peu près exactement un *exemplum* de Jacques de Provins présent dans le recueil de Raoul et prononcé, par conséquent, vingt ans plus tôt. À la réflexion, le discours du prédicateur peut perdre assez vite la bonhomie et le sens du vécu qui, en d'autres passages et de façon sans doute assez trompeuse, font son charme.

L'un des points forts du livre est, par ailleurs, de ne jamais perdre de vue les évolutions, générales voire globales, qui permettent d'appréhender le *hic et*

2. H. MARTIN, *Le Métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du Moyen Âge (1350-1520)*, Paris, 1988.

3. R. I. MOORE, *La Persécution. Sa formation en Europe. Xe-XIIIe siècle*, Paris, 1991, éd. angl. 1987.

nunc des années 1272-1273. Il est ainsi possible de mieux comprendre le rôle qui fut attribué à la Parole dans une économie du salut concernant la société chrétienne dans son entier. Irremplaçables sont, à cet égard, les discours comparant la prédication, dans son rôle et sa dignité, avec d'autres voies de pastorale et de salut. L'« âge d'or » du sermon que nous décrit, pour la fin du XIIe et le XIIIe siècle, N. Bériou, peut alors être situé, certes schématiquement, sur un axe chronologique où il prendrait place entre un avant et un après bien différenciés. L'avant est celui de la participation liturgique comme voie sinon unique, du moins prioritaire, du salut. C'est d'ailleurs de la liturgie que se détache la prédication, le présent livre illustrant de façon saisissante la manière dont, par la spécialisation, le raffinement des instruments de travail et l'émancipation envers la célébration eucharistique, celle-ci accède alors à une autonomie qu'elle n'avait pas connu, exception faite, peut-être, d'expériences particulières, au cours du haut Moyen Âge. L'après, plus diversifié, mais également mieux documenté, est aussi bien celui de la recherche intellectuelle que de la plongée mystique, chacune relativisant à sa façon le statut de la prédication comme pivot de la vie et de la société chrétiennes. L'auteur donne d'ailleurs des textes et des informations qui permettent de mesurer à quel point les contemporains – en tout cas certains contemporains – furent conscients de ces glissements de priorité ainsi que de leurs conséquences ecclésiologiques ou sotériologiques. Lisons, en ce qui concerne le rapport entre célébration eucharistique et prédication, Humbert de Romans : « Si dans un pays on disait la messe trente ans sans prêcher, et si dans un autre pays on prêchait trente ans sans dire la messe, les gens seraient plus chrétiens dans le pays où on aurait prêché » (p. 603, n. 10). Et plaçons-nous maintenant de l'autre côté de notre axe chronologique. La recherche intellectuelle, tout d'abord, dont Thomas d'Aquin définit la dignité sans égale en traitant le cas de ceux qui passent plus de temps à étudier qu'à s'occuper du soin des âmes : « Les docteurs en théologie sont pratiquement les principaux architectes *(artifices)*. Ils cherchent et enseignent comment les autres doivent faciliter le salut des âmes » (p. 607-608, n. 27). En d'autres termes, l'économie du salut se décompose en trois degrés hiérarchiques : le docteur en théologie, le prédicateur, le fidèle. L'extase mystique, ensuite, qui, à partir du XIIIe siècle, devient aussi, et parfois très explicitement, un moyen d'approcher Dieu bien supérieur à la prédication : Angèle de Foligno déclare par exemple « qu'il lui reste de ses visions un tel amour de Dieu que rien de tel n'est exprimé dans la prédication, quand il y est question des délices venant de Dieu. Ceux qui prêchent ne peuvent pas prêcher cela, et ce qu'ils en disent, ils ne le comprennent pas » (p. 607). Il faut enfin, sur cet axe chronologique de la prédication comme voie de salut, tenir compte de la multiplication, à la fin du Moyen Âge, des « vecteurs alternatifs », en particulier des images et du théâtre religieux. Un prédicateur siennois de la fin du XIIIe siècle décrit ce dernier comme *magis penetrans viscera quam predicationes, quia predicatio consistit in verbis, illa* [= *representationes Mariarum*] *autem in factis expressis* (p. 607, n. 24).

Le second volume de *L'Avènement des maîtres de la Parole* est constitué, outre la bibliographie, d'une irremplaçable série d'annexes et d'*indices*. Notons en particulier, outre l'édition de plusieurs pièces, la description de vingt-trois recueils de reportations parisiennes du XIIIe siècle, une édition des prônes qui suivent les sermons dans trente-cinq cas – pour qui et pour quoi le prédicateur et son auditoire doivent-ils prier ? –, enfin un répertoire des *exempla*. À n'en pas douter, un livre des plus importants.

Patrick HENRIET

Hilário FRANCO JÚNIOR, *Cocanha. A história de um país imaginário*, Préface Jacques Le Goff, São Paulo, Companhia das Letras, 1998, 313 p., 14 fig.

Spécialiste de l'histoire sociale de l'imaginaire, ayant consacré une bonne partie de ses recherches aux utopies médiévales[4], Hilário Franco Júnior tisse dans son dernier livre une véritable archéologie du « pays de Cocagne ». Dans cinq des sept chapitres qui constituent l'ouvrage, l'auteur s'attache à décortiquer la première version manuscrite de cette utopie, le *fabliau de Cocaingne*, mise par écrit au milieu du XIIIe siècle, dans le nord de la France, probablement en Picardie. Il s'agit d'un court poème de 188 vers, rédigé en dialecte picard (réédité et traduit en portugais aux pages 28-34), conservé dans trois manuscrits et dont la source orale daterait du milieu du XIIe siècle, époque où apparaissent les premières attestations du mot « Cocagne » (1142, 1164, 1188). Création médiévale, ce pays merveilleux est une « mosaïque », le produit de différents héritages culturels – orientaux, gréco-romains, juifs, celtiques, scandinaves, musulmans et chrétiens (chap. 1).

Le narrateur du fabliau raconte qu'il a été envoyé par le pape faire pénitence dans le pays de Cocagne. Dans cette terre, plus on dort, plus on gagne. C'est toujours dimanche et jour férié. On y mange et boit à volonté, quand on veut, sans rien payer. Les murs des maisons sont faits de poisson, les toitures de lard fumé, les clôtures de viande rôtie et de jambon ; les meilleurs vins rouge et blanc coulent dans la rivière qui traverse le pays ; partout des tables aux nappes blanches sont dressées... Les habitants sont tous vertueux et courtois. Tisserands et cordonniers distribuent avec plaisir des habits et des chaussures de la plus haute qualité. Le pays est tellement riche que les pièces d'or restent abandonnées par terre. Rien ne se vend ni ne s'achète. Personne n'ose interdire quoi que ce soit. Hommes et femmes pareillement satisfont leur désir sexuel se servant des partenaires qu'ils souhaitent sans mécontenter personne et faisant le bonheur des autres. Les habitants restent toujours jeunes car une Fontaine de Jouvence redonne trente ans aux vieux. Le poète quitte toutefois cette terre merveilleuse afin d'aller chercher ses amis. Depuis, il n'arrive plus à retrouver le chemin du retour. La leçon qu'il tire de sa mésaventure et qu'il partage avec son public c'est que l'on ne doit rien changer quand on se trouve bien. Le *fabliau de Cocaingne* évoque ainsi un voyage en un territoire où les limites de la société chrétienne des XIIe-XIIIe siècles sont dépassées. Il est à la fois une critique, un rêve collectif, un programme, une satire du présent de même qu'une parodie d'ouvrages importants de la culture officielle (p. 53).

À partir de l'analyse des quatre thèmes principaux du poème – abondance, oisiveté, jeunesse et liberté – et en dialogue constant de l'histoire avec l'histoire de la littérature, l'anthropologie et la psychologie, H. Franco Júnior cherche à comprendre les caractéristiques et les fonctions sociologiques du texte. Il présente ainsi un enchaînement d'hypothèses, dans un crescendo que le lecteur suivrait plus aisément si le cheminement lui avait été balisé par la présence de quelques sous-titres structurants à l'intérieur des denses chapitres. Il n'empêche que l'auteur montre de façon convaincante que le *fabliau de Cocaingne* est à l'intersection de divers genres littéraires (fabliau, chanson goliarde...), qu'il mélange des fragments de la littérature classique, de la culture folklorique et de la réalité historique du moment, et que le récit se réfère, s'oppose ou s'insère dans une réalité sociale concernant à la fois la petite aristocratie féodale et le bas clergé urbain.

4. Hilário FRANCO JÚNIOR, *As utopias medievais*, São Paulo, Brasiliense, 1992.

Alors que dans la société médiévale la faim menace constamment la survie, l'abondance de nourriture est le trait principal de toutes les versions de la Cocagne (chap. 2). Mais plus que l'assouvissement des besoins physiologiques, H. Franco Júnior insiste sur le caractère sacré de l'alimentation dans un monde où le manger était l'une des formes de sociabilité non seulement entre les hommes (repas communautaires ; banquets comme pratique de paix), mais aussi entre les hommes et Dieu (l'eucharistie est le prototype de la nourriture ; on mange Dieu pour Le rencontrer). Avec un menu qui ne caractérise complètement aucune tranche de la société, le pays de Cocagne est le lieu de l'« harmonisation sociale ».

Cette harmonie se trouve renforcée par l'abolition de toute hiérarchie née de l'exploitation du travail d'autrui, car, qu'il s'agisse de la nourriture ou des biens manufacturés, tout s'acquiert dans la terre de Cocagne sans travailler. L'oisiveté est la seule activité rémunérée (chap. 3). Le péché originel est ici sans conséquence puisque tout s'obtient sans effort. On est, en effet, dans le monde de la fête, dans une séquence ininterrompue de jours festifs qui crée l'indifférenciation dans le temps. C'est « le non-temps, l'éternité » (p. 90). Peut-être, en écho aux spéculations d'un Amaury de Bène (*ca* 1150-1206), la Cocagne est-elle une « société panthéiste », une « terre heureuse » (v. 140), expression de la perfection divine où Dieu et le monde sont la même chose, où il n'y a pas de péché ? Les habitants de la Cocagne passent leur vie à manger, à boire et à copuler. Ils se fondent avec la Nature, dans une fête orgiaque. Dans ce sens, la Cocagne serait l'une des nombreuses représentations de l'au-delà où l'on accède par l'intermédiaire d'un voyage, qui serait ici, selon H. Franco Júnior, un voyage onirique, « un rêve utérin », « la description allégorique d'une trajectoire pré-natale » (p. 105-109).

Pour pouvoir jouir de l'abondance et de l'oisiveté, l'habitant de la Cocagne est toujours jeune (chap 4). Le plus inestimable bien du pays est en effet sa Fontaine de Jouvence. L'éloge de la jeunesse est passible d'une double interprétation. Du point de vue de l'aristocratie chevaleresque, des *juvenes* empreints de l'esprit de croisade, le voyage au pays de Cocagne serait une référence allégorique au pèlerinage à Jérusalem, où l'on retrouve la jeunesse de l'âme en se rendant auprès du Saint-Sépulcre. Dans la Cocagne, grâce à la Fontaine de Jouvence et à l'instar du baptême rajeunissant dans le Christ, les vieux retrouvent l'âge du baptême de Jésus : trente ans. Du point de vue du milieu urbain, le *fabliau de Cocaingne* serait la description parodique d'une confrérie ou d'une guilde idéale. Les banquets qui réunissaient les membres des associations de métier étaient souvent marqués par des excès. Plus particulièrement, le poème semble se référer aux rites initiatiques auxquels se soumettaient les jeunes artisans (passage à la condition de maître vers trente ans, p. 123). Le poème paraît de toute façon être une réaction à l'individualisme naissant, il est guidé par le sentiment de groupe (le narrateur quitte la Cocagne pour aller chercher ses amis). Mais finalement ne serait-ce pas le rire, la véritable source de la jeunesse ? La manière irrévérencieuse de traiter de la Terre Sainte, du baptême, de la pénitence ou des privilèges des confréries faisait sans doute rire, fonctionnait comme exutoire. H. Franco Júnior avance que le « nominalisme modéré » de Pierre Abélard était connu du poète. Celui-ci, par conséquent, devait considérer que « la parole déclamée (le fabliau) est ce qui crée la chose (la Cocagne) » (p. 135). Le discours qui fait rire est la porte de la jeunesse.

Alors que la société des XII[e] et XIII[e] siècles est de plus en plus cernée par la centralisation croissante des pouvoirs monarchique et ecclésiastique ou par la réglementation accrue des institutions urbaines, le pays de Cocagne a été

imaginé comme une société anarchique, où personne n'ose interdire quoi que ce soit. Ce pays merveilleux est celui de la liberté politique et sexuelle (chap 5). D'origine ou d'influence goliarde, le poète a peut-être voulu représenter la curie pontificale – l'aventure d'un étudiant ou d'un clerc qui aurait été appelé à Rome par le pape – ou encore une taverne, que l'ébriété et le caractère informel des coutumes transforment en espace de liberté et de contestation des valeurs sociales officielles.

Au regard de toutes ces lectures possibles, H. Franco Júnior conclut que le poème picard a pu être composé par un troubadour de la cour féodale de Coucy (quelqu'un du cercle de Guy de Thourette ?), par un jongleur d'Arras (membre de la *Carité Nostre Dame* ?), par un étudiant picard de Paris (disciple de Pierre Abélard ?) ou encore par un goliard d'Amiens ou de Laon (disciple de Gautier de Châtillon ?) (p. 230).

Quoi qu'il en soit, la Cocagne a été une forme imaginaire de perfection sociale, appelée à un très grand succès jusqu'au XVIIe siècle. Le *fabliau de Cocaingne* a inspiré plusieurs autres textes, et tout d'abord le poème anglo-irlandais, *The Land of Cokaygne* (XIIIe-XIVe siècles), édité, traduit et commenté dans le chapitre 6. Écrit en Irlande, à Kildare, par un franciscain anglais anonyme, ce poème goliard est une critique faite à la fois aux cisterciens et aux franciscains « spirituels ».

H. Franco Júnior clôt son enquête en suivant la diffusion du pays de Cocagne sous ses formes textuelles et iconographiques (G. Arcimboldo, H. Bosch, Bruegel le Vieux...) à travers l'Europe (France, Italie, Allemagne, Pays-Bas, Espagne), où, à l'âge moderne, la Cocagne devient une utopie paysanne, le « paradis de la classe pauvre », méprisée par la noblesse et par la bourgeoisie. L'utopie de la Cocagne traverse les siècles mais aussi l'Océan. Ce sont les Européens qui l'amènent dans le Nouveau Monde, où dans la société « médiévalisée » du « Nordeste » brésilien, une nouvelle version de l'utopie apparaît encore au milieu du XXe siècle, dans la « littérature de cordel », fruit du très ancien héritage des colonisateurs français et hollandais, croisé avec le mythe de la « Terre sans Mal » des Indiens tupinambas.

En somme, le livre de H. Franco Júnior est le résultat d'une recherche minutieuse, mise en valeur par des interprétations nouvelles, parfois déconcertantes, mais toujours dynamiques. Pour que le voyage dans l'imaginaire de la société médiévale où l'auteur nous conduit ne demeure pas trop confidentiel, il ne reste qu'à souhaiter que le livre soit bientôt traduit.

Eliana MAGNANI

Édina BOZOKY et Anne-Marie HELVETIUS éd., *Les Reliques. Objets, cultes, symboles*, Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer), 4-6 septembre 1997, Turnhout, Brepols, 1999 (*Hagiologia*, 1), 336 p.

É. Bozoky et A.-M. Helvétius ont rassemblé dans cet ouvrage, dont il faut souligner la qualité et le soin de la présentation, les contributions au colloque qu'elles avaient organisé à Boulogne en septembre 1997. Ces contributions sont disposées en quatre parties qui permettent d'évoquer tous les aspects de l'histoire des reliques, non seulement au Moyen Âge mais aussi parfois à l'époque moderne : les reliques, un trait commun du christianisme ; les reliques, une

affaire de foi ; les reliques, un objet de culte ; les reliques, un enjeu de pouvoir. Tout en apportant des visions différenciées et originales de la question, les auteurs sont unanimes à souligner l'importance de l'histoire des reliques au Moyen Âge, tant pour l'histoire religieuse que pour l'histoire sociale et politique, et à souhaiter que les reliques ne soient plus seulement étudiées pour l'aspect artistique de leur contenant (châsses et reliquaires) mais aussi et surtout pour leur rôle dans la structuration des communautés religieuses et de la société tout entière.

La première partie souligne d'emblée la diversité des espaces géographiques et chronologiques concernés par le culte des reliques : J.-M. Picard pour l'Irlande médiévale, J.-P. Arrignon pour la *Rus'* de Kiev, J.-P. Duteil pour la mission catholique en Chine et au Vietnam aux XVII[e] et XVIII[e] siècles, s'interrogent sur les reliques comme éléments constitutifs de la foi importée, tandis que M. Kaplan pour Byzance, où le culte des reliques est un élément essentiel de la définition de l'orthodoxie, s'efforce de mettre en évidence les processus qui font qu'un corps devient une relique et en particulier le rôle des communautés monastiques et de la dévotion populaire. J.-M. Picard insiste sur le grand rôle des reliques dans la société laïque, où chaque clan possède les siennes et sur l'importance des liens avec Rome, lieu du martyre de saint Pierre (c'est la détention de reliques romaines qui permet à Armagh d'établir sa primauté sur l'ensemble de l'île). En revanche, J.-P. Arrignon met en avant l'importance de la dévotion à la Sainte Croix en Russie, beaucoup plus répandue que le culte des reliques jusqu'au XI[e] siècle. J.-P. Duteil montre que le culte des reliques est l'élément concret sur lequel se développe la foi chrétienne au Vietnam et en Chine, en rivalité avec les supports matériels des religions locales, en particulier le bouddhisme.

Dans la deuxième partie, les auteurs abordent les controverses théologiques de l'époque carolingienne au XVII[e] siècle. J.-M. Sansterre fait le point sur les polémiques relatives au culte des saints et des reliques à l'époque carolingienne et en souligne les limites : dans leur combat mené contre Claude de Turin qui niait l'efficacité du culte des reliques et même le pouvoir d'intercession des saints, Dungal et Jonas d'Orléans s'appuient sur les autorités patristiques mais ne se livrent pas à une véritable réflexion théologique. Selon G. Lobrichon, dans les décennies qui suivent l'an Mil, le culte des saints et des reliques a connu un important renouveau, en particulier dans le midi de la France où l'on apporte les reliques dans les assemblées de paix. Dans le nord, Gérard de Cambrai, pourtant hostile aux turbulences des assemblées de paix, n'en défend pas moins le culte des reliques qui, comme l'Eucharistie, fait le lien entre la réalité visible et la réalité invisible. Cette conception est reléguée dans l'ombre par la réforme grégorienne qui se recentre sur le culte des vraies reliques du Christ identifiées pendant la première croisade. H. Platelle analyse le premier traité sur les reliques rédigé au XII[e] siècle par Guibert de Nogent. Guibert se distingue par l'originalité de sa réflexion théologique : il s'efforce de dépister les fausses reliques mais distingue également fort bien les reliques des miracles, dont il souligne qu'ils ne démontrent pas forcément qu'on a affaire à un saint. Quatre siècles plus tard se déchaînent les critiques et les violences des protestants contre les reliques. A. Joblin met en évidence les différents niveaux de la critique protestante : critique de certaines reliques que plusieurs églises prétendent posséder (prépuce du Christ), des superstitions et de l'idolâtrie. Malgré cela, le monde protestant n'est pas à l'abri : au XVII[e] siècle, de nombreux fidèles protestants suivent les processions de reliques.

Dans la troisième partie, les différents auteurs s'intéressent aux aspects

matériels. J.-Cl. Schmitt souligne les analogies entre images et reliques : les unes et les autres ont une fonction de *memoria*, sont supposées avoir une *virtus* et représentent matériellement l'invisible, d'où une intensification du culte des images au Moyen Âge. Selon J.-P. Caillet, le culte des reliques engendre une prolifération des chevets et absidioles pour accueillir les autels à reliques de plus en plus nombreux à partir du IXe siècle. L'architecture romane aboutit à la construction de systèmes complexes de cryptes destinées à abriter les reliques. L'exemple le plus achevé en est l'abbatiale de Cluny III où chapelles et absidioles deviennent de véritables reliquaires. J. Michaud étudie les inscriptions de dédicaces d'autel, qui mentionnent parfois des reliques (34 sur 274 inscriptions). Parmi ces inscriptions, au XIIe siècle, certaines se réfèrent à des cérémonies et à des formules liturgiques. Entre Loire et Rhin, aux XIe et XIIe siècles, P.-A. Sigal observe des cérémonies de translation de reliques en présence de l'évêque, comme à l'époque carolingienne. Il semble qu'il n'existait pas de rituel écrit, d'où de sensibles variations selon les endroits. P. George lance un appel en faveur des recherches sur les reliques en archéologie et en histoire : il faut donc ouvrir les reliquaires et faire examiner les restes par des experts, dresser des catalogues des trésors d'églises, et développer une base informatique. A. Dierkens s'interroge sur le statut religieux du reliquaire : une fois vide, garde-t-il tout ou partie de la *virtus* du saint, dans quels cas peut-il être détruit, réutilisé... ? Toutes questions auxquelles il est difficile de répondre puisqu'il n'y a pas d'écrit théologique sur ce sujet, d'où des traitements différents qu'il faudrait étudier cas par cas.

La quatrième partie ouvre de nouvelles perspectives de recherches dans le domaine des relations entre le culte des reliques et le pouvoir territorial. S. Boesch Gajano souligne l'intérêt de la réflexion historique sur les reliques. Le pouvoir de ces dernières ne consiste pas seulement en leur *virtus* mais elles confortent aussi le pouvoir des communautés religieuses, des individus, des institutions. Elle étudie le cas de sainte Chelidonia, ermite retirée dans une grotte près de Subiaco. Ses reliques sont disputées entre le monastère voisin Sainte-Scholastique, et la population locale ; les moines ayant échoué à les garder, ils établissent près de la grotte où repose l'ermite un monastère de femmes, qui vit péniblement jusqu'au XVe siècle. Dans la deuxième moitié du XVIe siècle, l'abbé commendataire de Subiaco, un Colonna, impose finalement le transfert à l'abbaye des restes de la sainte, qui sont alors utilisés pour renforcer le pouvoir religieux et territorial du monastère, mais aussi en fonction des relations privées et politiques de l'abbé, qui les distribue autour de lui. É. Bozoky met en évidence la manière dont les comtes de Flandre, aux IXe-Xe siècles, ont utilisé les reliques pour implanter leur pouvoir sur toute la région et dans les monastères réformés à leur demande par Gérard de Brogne. Au XIe siècle, lorsque les comtes convoquent les assemblées de paix, ils utilisent les reliques qui servent donc à établir des liens plus étroits entre la dynastie comtale et la population du comté. A.-M. Helvétius s'intéresse aux circonstances des *inventiones* de reliques au haut Moyen Âge. Celles-ci sont souvent effectuées à des moments cruciaux pour les communautés monastiques ou cathédrales. Elles peuvent permettre de sortir de difficultés financières, de réaffirmer le pouvoir d'un évêque, de défendre le bien-fondé d'une réforme, etc. Les textes rédigés à cette occasion montrent souvent explicitement ces raisons et sont précisément établis pour défendre l'authenticité des reliques. D. Rollason montre que la communauté monastique de Durham attache une grande importance aux reliques de saint Cuthbert, qui font le lien entre ses moines et ceux de Lindisfarne, entre l'évêché de Durham et l'évêché primitif de Lindisfarne, et

surtout légitiment la prise de possession par le monastère de Durham des biens qui appartenaient autrefois à Lindisfarne. Le récit de la translation, effectuée en 1014, a encore un autre intérêt : il montre le scepticisme d'une partie des moines à l'égard de l'incorruptibilité du corps du saint, qu'il a fallu prouver devant des témoins extérieurs par l'examen du corps de saint Cuthbert.

Dans sa conclusion, H. Platelle souligne que les reliques et le culte des saints ont pénétré tout le corps social et il rapproche le culte des reliques de celui de l'Eucharistie : la *virtus* d'un saint peut s'exercer de façon égale dans une multitude de reliques, de même que l'unité du corps du Christ n'est pas atteinte par la multitude des signes sacramentels.

Ce recueil, à la lecture agréable et stimulante, dégage donc de nouvelles perspectives pour l'histoire du culte des reliques et du culte des saints en général. En outre, en incitant à poursuivre les recherches dans ce domaine, il remplit pleinement le but que lui avaient assigné les organisatrices et qui devrait être celui de toutes les rencontres scientifiques.

Michèle GAILLARD

Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT dir., *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1999, 1231 p.

Si les dictionnaires traitant du Moyen Âge se sont multipliés ces dernières années, Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt ont assigné à l'ouvrage qu'ils ont dirigé un tout autre but que la simple compilation de notices et c'est à un nouveau type de lecture qu'ils nous convient ici : au travers des 82 notices réalisées avec le concours d'une soixantaine d'historiens de nationalité différente, les concepteurs du projet ont nourri l'ambition « non seulement de donner des informations, mais de rendre compte du développement constant d'un savoir – l'histoire du Moyen Âge –, de se faire l'écho des hypothèses des chercheurs, de révéler leurs débats, d'éclairer une histoire en devenir, tout en la fondant sur des analyses et des connaissances précises » (p. II de la préface). Il s'agit donc là d'un véritable projet intellectuel, « servi » par la forme même du dictionnaire : l'ordre alphabétique des notices permet d'entrer dans le texte par n'importe quel sujet, chaque lecteur construisant ainsi son propre parcours de lecture, notamment grâce au système des renvois.

Ce projet supposait de rédiger des notices assez longues, embrassant des thèmes assez vastes, sans toutefois tomber dans les généralités : ici, le choix même des thèmes envisagés trahit – de l'aveu même des concepteurs – « une conception précise de l'histoire et du Moyen Âge » (p. II de la préface). On trouvera bien sûr dans ce volume les thèmes traditionnels de l'histoire médiévale – chevalerie, féodalité, amour courtois, seigneurie, cathédrale, château, etc. –, pour lesquels les auteurs font souvent un point très utile sur les tendances actuelles de la recherche, montrant ainsi comment ces thèmes ont parfois été profondément renouvelés. Mais on y trouvera aussi des articles concernant des sujets plus récemment « découverts » par la recherche historique : les anges, les rêves, les images, les rites, etc. Pour chaque sujet un texte d'une quinzaine de pages, bien au-delà de ce qu'on attend d'une notice de dictionnaire, fait le point sur les connaissances et l'état de la recherche, sans que l'auteur s'interdise de prendre parti. Il faut saluer la clarté de l'orientation bibliographique, qui ne cède pas à la tentation pléthorique sans être réduite à la portion congrue.

Le plus original dans ce « dictionnaire » reste cependant l'adoption des entrées doubles, certaines notions n'étant pas présentées pour elles-mêmes mais en couple : centre/périphérie, écrit/oral, masculin/féminin, clercs et laïques, corps et âme, de manière à mieux appréhender des réalités qui se conçoivent avant tout comme des tensions entre des pôles opposés, et ne valent pas forcément pour elles-mêmes. Ici transparaît avec la plus grande netteté le souci de « l'histoire-problème » dont on n'imaginait pas *a priori* qu'elle puisse servir de guide à l'élaboration d'un dictionnaire : non pas seulement établir des faits et des dates, relater des biographies ou des événements d'une manière qui fasse référence, mais faire réfléchir aux relations entre les notions mêmes, obliger le lecteur à se poser des questions, sans imposer aucune subordination d'un phénomène à un autre.

Ainsi chaque lecteur peut-il élaborer différents parcours pour accéder à une meilleure connaissance du Moyen Âge, grâce à ce « dictionnaire » qui se révèle un ouvrage collectif plutôt qu'un simple instrument de références.

Geneviève BÜHRER-THIERRY

CHARLES DE MIRAMON, *Les « donnés » au Moyen Âge. Une forme de vie religieuse laïque (v. 1180-v. 1500)*, Paris, Cerf, 1999, 486 p.

Bien qu'on les retrouve selon l'auteur dans toute l'Europe médiévale pendant la période concernée, les donnés étaient voués aux oubliettes de l'historiographie jusqu'à l'entreprise de Charles de Miramon. Catégorie difficile à nommer, les donnés sont ces hommes et ces femmes qui se donnent *« se et sua »*, corps et biens, à une institution religieuse, monastique ou non, au moyen d'un contrat écrit. Celui-ci enregistre la formule d'autodédition prononcée lors d'un rite de *commendatio*, à la suite duquel le donné, qui change alors d'état, reçoit un vêtement et un signe particulier. Malgré la clarté de cette définition, le donné demeure une réalité indéterminée. De même que la terminologie hésite pour le nommer *(oblatus, redditus, donatus, condonatus)*, les critères qui permettent de définir le donné se comptent au pluriel et ne sont pas toujours tous présents. Quant aux motivations spirituelles du donné (souvent proches de celles des autres groupes semi-religieux) ou aux motivations matérielles (se constituer une pension viagère), enfin quant à son devenir au quotidien, on est fort peu renseigné. La conversion du donné comporte encore d'autres « anomalies » par rapport aux conversions habituelles : elle se réalise souvent sur le tard et peut se dérouler pour une femme dans un couvent d'hommes et *vice versa*.

Pour faire face à un tel flottement de contours, qui ferait classer le donné sous le vocable insipide de « semi-religieux », l'auteur fabrique une définition, comme outil de travail, et une hypothèse qui lui permet de classer les individus rencontrés dans les sources. Pour saisir le donné, il recourt au concept de *forme* emprunté à Georg Simmel, qu'il applique pour décrire les donnés par leur « forme de vie religieuse » : leur groupe se définit alors comme le résultat d'une « sociation » agrégative, sans chef ni fondateur. La forme de vie religieuse des donnés se définit comme un modèle, déterminé par une série de qualités. Chaque élément du modèle possède alors la majeure partie des qualités, et chacune des qualités est partagée par la plupart des éléments. Ces « qualités » seraient la terminologie, le rituel d'autotradition, l'insigne et la vie religieuse. Dès lors, l'enquête a pour but de déterminer, au cas par cas, qui est donné et qui ne l'est

pas ; comment se construit le discours normatif sur eux ; enfin quel est le rapport entre discours et pratiques, individuels ou collectifs.

L'ouvrage se divise en trois groupes de chapitres. Dans un premier temps (chap. I-III), l'auteur explore l'émergence de la forme du donné, à travers ses éléments plus anciens jusqu'à son apparition complète, et son inscription dans le contexte religieux et social de son époque (fin XII[e]-XIII[e] siècle). Un second groupe de chapitres (IV-VI) étudie le discours normatif, essentiellement juridique, au sujet des donnés et ses transformations du XII[e] au XV[e] siècle. Les cinq derniers chapitres (VII-XI), qui représentent le tiers du livre, sont des études de cas (sur les chartreux, les hôpitaux) ou de problèmes (celui de l'attitude des pouvoirs face aux donnés), qui jettent à la fois une lumière sur le devenir concret des donnés dans des milieux précis et permettent de suivre leur évolution jusqu'à la fin du Moyen Âge. Cette indéfinition du dernier tiers du plan déconcerte le lecteur inaverti ; il aurait sans doute mieux valu adopter un net découpage en parties, qui aurait justifié la succession de ces derniers chapitres et montré leur importance dans l'argumentation d'ensemble.

Pour montrer la naissance progressive des donnés, l'auteur fait l'archéologie des éléments qui lui permettent de définir le donné, la généalogie du vocabulaire. La formule *« se et sua reddere »*, liée au geste de l'*immixtio manuum*, exprime la commendise, l'entrée en dépendance personnelle du donné face à une institution religieuse, qui se comprend au sein de l'histoire de la profession monastique, entendue comme holocauste, à partir des IX[e]-XI[e] siècles. La formule et la conversion à l'âge adulte qu'elle désigne se diffusent à partir de la fin du XI[e] siècle et s'inscrivent dans la recherche de la *vita apostolica* qui motive de plus en plus de laïcs à l'époque, en même temps qu'on peut parler d'un renouveau de la politique d'accueil de la part des rénovateurs monastiques. Le second élément de la forme du donné, la prise de l'*habitus* religieux, qui comprend aussi bien l'apparence, le mode de vie que le port de l'insigne, s'individualise lentement par rapport à l'habit monastique. Ce sont les ordres militaires qui inventent le signe distinctif des donnés, l'ensemble d'un manteau crucifère copié sur celui des croisés et d'un insigne qui permet d'identifier l'appartenance du donné. Le troisième élément de la forme, la *commendatio* religieuse, rapproche l'auto-tradition du donné de celle du serf volontaire ou du vassal, ainsi que, au début de la période, d'un holocauste personnel à un saint. Les donnés ne sont donc pas nés de rien et, avant même leur apparition, à la fin du XII[e] siècle, on trouve des « ancêtres » à cette forme : la confraternité religieuse, dont la base est l'amitié féodale, qui s'oppose à l'inimitié. Charles de Miramon examine de près ses formes variées, allant de la *familiarité*, qui désigne des serviteurs et officiers vivant à la limite du monastère, aux réseaux artificiels de confraternité généralisée dans l'Espagne reconquise.

Après la généalogie, l'auteur cherche à reconstituer le modèle de « la coalescence de la forme » des donnés naissants. L'apparition du terme « donné » ou « condonné », pour désigner la forme de semi-religiosité, se place dans les années 1170-1180 dans une région bien circonscrite, dans les pays de la Loire. Toutefois les premiers contrats de donné sont plus tardifs, et ne se répandent qu'à partir de 1230. L'auteur explique cette émergence en deux étapes, d'abord par une crise de la confraternité liée à la transformation des représentations de la société, à la fin du XII[e] siècle ; ensuite, par l'inscription paradoxale du don de soi dans le contexte des mouvements religieux laïcs. La forme du donné ne peut convenir aux mouvements les plus radicaux du tournant du siècle ; elle représente une modalité plus traditionnelle et modeste de l'association à des institutions ecclésiastiques, qui la rend également plus durable.

C'est dans le domaine juridique que s'élabore le discours médiéval le plus structuré sur les donnés. La réflexion juridique permet d'inscrire la question du statut des donnés dans un cadre problématique : celui du vœu et de l'état religieux au Moyen Âge central, qui se lie également à des questions plus précises : celles de la conversion des conjoints et de la conversion *ad succurrendum*. Le discours sur le donné se constitue au XIII[e] siècle, à travers sa définition : celui qui *largo modo dicitur religiosus* et possède un état particulier dans l'Église. Malgré une tentation dans ce sens des conciles et synodes, les canonistes ne parviennent pas à définir un régime juridique général du donné, qui l'instituerait en une catégorie autonome au sein du droit canon ; ils le définissent par des privilèges relativement variables. Mais en face d'un discours juridique somme toute favorable aux donnés, la théologie morale et la pastorale, issues du même milieu, véhiculent une vision péjorative de ces gens difficiles à cerner, facilement taxées d'hypocrisie. Cependant, le discours juridique sur le donné n'évolue pas réellement ; comme dans d'autres domaines de la scolastique, aux derniers siècles du Moyen Âge, il s'épuise.

Les chapitres suivants présentent des études de cas. L'histoire des donnés dans l'ordre des chartreux apparaît comme le laboratoire de la forme, et se structure en trois étapes. La préhistoire se déroule à la fin du XII[e] siècle : alors que l'institution chartreuse des donnés dans les textes normatifs date de 1222, la première apparition du donné chartreux date de 1174. Le XIII[e] siècle marque une seconde étape, la progressive assimilation des donnés aux convers, et leur désignation sous un nom nouveau : les « rendus », terme qui désigne spécifiquement les donnés chartreux, au départ assimilés aux convers, puis de plus en plus religieux. Dès le XIII[e] siècle les textes mentionnent des rendus clercs, qui s'assimilent aux moines, alors que les rendus laïcs se confondent avec les convers ; enfin apparaît la catégorie marginale du « prébendier », qui reçoit une pension dans le monastère, sans mener une vie religieuse. Toutefois l'apparition de nouveaux « donnés » chartreux au début du XIV[e] siècle marque l'échec de l'effort consistant à assimiler les rendus aux convers. Si l'origine sociale des rendus, utilisés aux travaux des champs, est essentiellement rurale aux XIII[e]-XIV[e] siècles, avec l'urbanisation de l'ordre à la fin du Moyen Âge, celui-ci a besoin de moins de main-d'œuvre agricole et de plus de bienfaiteurs, ce qui sera le profil nouveau du rendu chartreux.

À la fin du Moyen Âge, les donnés participent à un vaste ensemble de formes de semi-religiosité, qui les mettent en concurrence ou au contraire qui les confondent à d'autres. Par exemple, le discours sur les béguines se rapproche peu de celui sur les donnés, alors qu'en Italie, les avatars de l'ordre de la pénitence utilisent volontiers la forme et le vocabulaire des donnés. L'auteur choisit des exemples variés – ordres ou études de cas, de monastères – dans les régions les plus diverses de l'Europe occidentale, pour comprendre le degré de sensibilité de tel ou tel milieu (ordres mendiants mineurs ou militaires, communautés féminines) à cette forme. En Angleterre, résistante aux donnés, on trouve une forme différente d'association des laïcs à un établissement religieux, la *corrody*, à laquelle manque tout contenu religieux. L'auteur montre l'expansion générale des donnés au XIII[e] siècle et leur chute brutale au XIV[e], ainsi que la transformation de leur recrutement au niveau social. Quant aux institutions charitables, leur histoire diffère en partie de celle des ordres religieux : si la situation du XIII[e] siècle est identique, ainsi que le déclin du XIV[e] siècle, ensuite les donnés des hôpitaux et des léproseries connaissent une renaissance. La forme du donné se transmue alors en une nouvelle institution, celle des prébendiers ou pauvres honteux. Parallèlement, les contrats d'auto-tradition se transforment

et servent surtout à s'assurer une retraite. L'auteur explique ces changements à la fois par la situation économique difficile, qui touche surtout les catégories sociales inactives, et par la transformation des pratiques de l'écrit. Il avance l'hypothèse de la survivance du contenu religieux de l'acte social, sans qu'il soit exprimé dans l'écrit ; les contrats auraient alors pour but principal d'établir une communauté de biens, comme dans le cas des « frérèches » du Languedoc. À la même époque apparaît la *dedicatio personalis*, par laquelle l'individu se donne *se et sua*, non plus à une institution, mais à un individu, généralement à un parent ; servant à assurer une fin de vie honorable, ce contrat, particulièrement fréquent en Normandie, qui prend une forme souvent autobiographique, n'a aucune motivation religieuse et prouve, dans sa forme comme dans son contenu, la transformation de la société.

Le dernier chapitre s'interroge sur les relations des donnés avec les pouvoirs, civils et religieux, au bas Moyen Âge, ces deux instances qui entrent en concurrence pour le contrôle des semi-religieux. Si, en France, il s'agit essentiellement pour la royauté d'attaquer les prérogatives des officialités, en Italie, dans le cadre de l'organisation de la religion civique, les cités-États cherchent à contrôler les semi-religieux pour des raisons fiscales. Certains États exaltent l'auto-tradition comme acte de religion par excellence, prêts à accorder aux donnés une place éminente dans la cité.

Travail fouillé, rigoureux et précis, tant sur le plan de la méthode, par l'élaboration et la poursuite d'un modèle d'interprétation solide, que du point de vue de l'exposé scientifique – construction de tables, de cartes, de statistiques –, et enfin de l'érudition, l'ouvrage de Charles de Miramon renouvelle la question de la semi-religiosité en Occident. Il s'attaque à une histoire sinueuse, peu saisissable parce que peu visible, qui se déroule sur les marges de l'institution, entre acceptation et méfiance – et il n'hésite pas à en emprunter les méandres, à les explorer et à les décrire. L'auteur recourt à des sources aussi nombreuses que variées, souvent inédites et toujours examinées avec rigueur, sur la base d'une bibliographie très récente et par une démarche que reflètent fidèlement, grâce aux bonnes habitudes des éditions du Cerf, les notes de bas de page copieuses. Charles de Miramon étudie méticuleusement des univers peu connus, comme les Croisiers de Bologne ou l'ordre Trinitaire. Si l'on apprécie la profondeur des analyses, un des rares reproches qu'on pourrait faire serait l'excès de méticulosité, qui rompt parfois le rythme, ou qui dédouble le discours par des notes de bas de page très longues, explicatives et érudites. Enfin, si l'on reconnaît que le donné fédère sous une forme nouvelle des éléments qui existaient avant lui, à un moment où les formes anciennes de la confraternité deviennent obsolètes, à la fin du XII[e] siècle, on sent aussi sa fragilité, tant dans la réalité médiévale que dans l'historiographie. Sa définition et le travail qui la circonscrit laissent entière la question de sa nature même : le donné, au-delà ou en-deçà du bel objet historique qu'il est devenu grâce à Charles de Miramon, avait-il aussi une existence autonome ?

Piroska NAGY

Barbara H. ROSENWEIN, *Negociating space. Power, restraint and privileges of immunity in early medieval Europe*, Cornell University Press, Ithaca, 1999, 267 p.

Parmi les instruments de gouvernement dont disposent les pouvoirs du haut Moyen Âge, l'immunité et l'exemption sont les plus connus. Ils sont en règle générale analysés comme les moyens par lesquels les pouvoirs successifs se sont affaiblis : immunité et exemption transférant des droits à des institutions ou à des personnes privées détruiraient ainsi la notion même de puissance publique, contraignant, presque mécaniquement, les bénéficiaires à exercer les droits que le roi reverse sur eux. La perspective adoptée par Barbara Rosenwein dans cet ouvrage est tout autre. Les diplômes sont pour elle d'abord ce qu'ils semblent être : des instruments de gouvernement qui sont peut-être moins pauvres, moins dérisoires et moins contradictoires que ce que l'on pourrait croire à première vue. Dans un ouvrage éblouissant d'intelligence et étourdissant d'érudition, elle montre toute leur importance dans la construction et la gestion du pouvoir du haut Moyen Âge.

B. Rosenwein se place dans la longue durée, c'est-à-dire qu'elle analyse l'évolution de l'immunité en partant du legs juridique romain et du droit conciliaire ancien et s'arrête à la réforme grégorienne. La méthode est limpide, et d'une efficacité remarquable. L'auteur constitue, pour chaque tranche chronologique considérée, un dossier dont elle montre l'exemplarité et insère son analyse détaillée dans un discours général. L'accroche de l'analyse se déplace de la Neustrie mérovingienne à l'Austrasie pippinide et carolingienne, à l'Italie post-carolingienne de Bérenger et, enfin, à Cluny à la fin du XIe siècle.

L'immunité mérovingienne est un paradoxe. Elle exprime toujours, parfois au milieu des pires désordres, la sérénité du roi et la continuité de son pouvoir. Le roi offre des biens et en garantit la possession d'abord contre ses propres agents, empêchés d'entrer pour exercer leur fonction sur les terres concernées. Ce qu'il donne alors, c'est d'abord la paix, et ce qu'il assure, c'est la stabilité de la propriété. Cela appelle de la part du donataire une contrepartie. Un monastère offrira naturellement ses prières, mais pas seulement : le contre-don doit en effet être obligatoirement de même nature que le don. Établissements religieux et personnalités laïques doivent donc, en contrepartie, offrir leur amitié, que l'on raisonne en termes politiques ou en termes affectifs. Ce ne sont pas seulement des biens qui sont en cause, mais des valeurs, et, au premier chef, celles qui servent à assurer la paix et la concorde. La reconnaissance du bénéficiaire, comme son amitié, doivent se marquer par des gestes concrets qui signifient l'existence d'une véritable alliance politique entre les deux parties. Autrement dit, bien loin de placer le territoire hors de portée du pouvoir central et de ses agents, l'immunité rapproche physiquement et moralement le concédant et le concessionnaire.

Par ailleurs, le souverain n'agit pas au hasard. Il évalue et tient compte de la nécessité de renouveler ses ressources. L'immunité mérovingienne n'offre pas à son bénéficiaire de territoires à gouverner, elle se contente de faire passer des domaines d'un possesseur à un autre et de protéger la saisine du bien contre les abus de pouvoir des agents du roi. Cet aspect des choses nous vaut de pénétrantes analyses sur la nature de la propriété mérovingienne, qui prolongent celles que B. Rosenwein avait déjà présentées dans son précédent ouvrage[5].

5. *To be the Neighbor of Saint Peter. The Social meaning of Cluny's property, 909-1049*, Ithaca et Londres, 1989.

Elle est autant jouissance d'un bien que droit de le réclamer. Le but est de créer des situations où des négociations entre le roi et les grands doivent se nouer et de nouvelles alliances se conclure. Les domaines confisqués à l'Église sont ainsi redistribués aux laïcs, certes, mais sans que les institutions ecclésiastiques cessent de les réclamer, ce qui entraîne comme conséquence que l'ancien propriétaire et le nouveau doivent traiter, même au travers de procès. De toute façon, la possession successive d'un même bien établit ou consolide un lien immatériel entre les différentes parties, fait d'accord et de rivalité ou de conflit.

Au VIIIe siècle, l'immunité est enrichie d'une nouveauté. Les Carolingiens offrent, en plus de l'immunité négative des Mérovingiens, leur *tuitio*, leur protection. Cela entraîne un contrôle du souverain sur l'Église et ses ressources, fondant partiellement en droit la possibilité pour le roi de mobiliser les biens des églises monastiques ou pontificales à son profit. Dans un même mouvement, dans la lignée de saint Boniface, les évêques réaffirment la nécessité de leur contrôle sur les patrimoines monastiques, modifiant en profondeur la nature de l'exemption pontificale : il n'est plus possible, désormais, de faire sortir totalement un établissement monastique de l'orbite épiscopale. À partir de Charlemagne, les diplômes lient de façon explicite l'immunité et l'exemption, la protection du roi et celle des évêques sur les propriétés concernées. L'ensemble juridique constitué montre que l'on manipule, d'un même mouvement, la propriété, le pouvoir public et les espaces sacrés, conférant de la sorte au pouvoir royal une sphère de légitimité d'une très grande ampleur.

De ce fait, l'immunité devient un instrument de la routine du gouvernement, et non pas seulement un don exceptionnel. Cela n'apparaît nulle part mieux que dans la politique du roi d'Italie Bérenger Ier, auquel B. Rosenwein avait déjà dédié un article[6], dont elle reprend et étoffe ici les conclusions. Bérenger, par sa mère prince carolingien, est un souverain dont l'action politique est généralement jugée sinon totalement irrationnelle, du moins très contre-productive. Utilisant à fond les ressources de la prosopographie des bénéficiaires et de leur entourage, ainsi que les préambules des diplômes de Bérenger, B. Rosenwein reconstruit les logiques sociale et spirituelle de son règne. Bérenger a donné à des personnes privées des droits publics, en calquant ces donations sur des immunités. Elle montre que ces dons lui permettent, dans des situations politiquement complexes, de mobiliser ou de reconstruire des réseaux d'alliance et d'affirmer le rôle religieux du roi, exerçant de la sorte pleinement la fonction de l'immunité carolingienne, alors même qu'il s'agit, en apparence de brader des droits publics. Les dons qu'il fait attestent la construction d'un complexe où les intérêts politiques, économiques, sociaux et spirituels se mêlent. De ce point de vue, le règne de Bérenger est un succès. Ce n'est pas par hasard, ou du fait de l'incompétence totale de ses adversaires, qu'il s'est maintenu aussi longtemps au pouvoir, tout en étant toujours battu militairement, et par tout le monde. Tout en se dépouillant des instruments de son pouvoir, allant jusqu'à donner en toute propriété non seulement le droit d'édifier de nouvelles fortifications, mais aussi les murailles déjà existantes de grandes villes, il renforce des clans d'obligés qui assurent la stabilité de son pouvoir : le roi est celui qui donne et qui ne peut gouverner qu'en multipliant les largesses. En 915, toutefois, Bérenger acquiert le titre impérial. La politique de dons cesse alors immédiatement. L'empereur ne peut pas agir comme un roi, c'est-à-dire donner à l'intérieur d'un groupe restreint. Le pouvoir impérial est universel. Cela

6. « The Family Politics of Berengar I, King of Italy (888-924) », *Speculum*, 71, 1996, p. 247-289.

contraint à un autre comportement politique, obéissant à d'autres règles. Donnant moins, cependant, Bérenger intéresse moins et est abandonné. L'accession à la plus haute dignité marque le déclin de son pouvoir.

Cette réflexion sur l'immunité comme instrument privilégié du don royal ouvre des perspectives nouvelles à l'analyse de l'action politique des rois de la fin du haut Moyen Âge. Elle est suivie par une réflexion sur la construction des espaces sacrés auxquels le mot d'immunité finit par être associé au XIIe siècle. L'exemple développé est celui de Cluny dont le ban est tout entier un lieu saint pour les moines. La terre de Saint-Pierre mêle de façon inextricable immunité royale, asile ecclésiastique et lieux liturgiques. Cluny est, dès son origine, libérée du joug de son fondateur, c'est-à-dire en fait de tout pouvoir temporel. Ses relations avec la papauté ne sont pas immédiatement clarifiées : Cluny est soumise à saint Pierre pour sa protection, non pour que le Saint-Siège la domine. Guillaume le Pieux, le fondateur, a placé le monastère dans cette situation particulière pour des raisons qui n'étaient pas tout à fait désintéressées. Impliqué dans les affaires italiennes, il renforçait par sa donation le clan et l'action d'un pape hostile à Bérenger Ier et appuyait l'action d'Albéric Ier, s'alliant ainsi aux Théophylacte contre celui-là. À partir de cette situation complexe, les propriétés de Cluny ont pu être transformées en un espace sacré par un processus dont les étapes, déjà fort connues, sont réinterprétées ici par B. Rosenwein. En 931, le monastère acquiert un privilège pontifical qui, mélangeant le spirituel et le temporel, protège ses biens en les établissant dans une catégorie à part, en leur reconnaissant une valeur spirituelle particulière. Dans le courant du Xe siècle, Cluny cherche à devenir un seigneur foncier en s'appuyant sur le mouvement de la Paix de Dieu. À Anse, où Odilon est présent, les évêques prennent sous leur protection l'ensemble des terres et des églises appartenant à Cluny et formant sa *potestas*. Cluny devient ainsi, avec ses dépendances, aussi inviolable et sacrée qu'une relique. Cet espace est également un espace liturgique, défini par les processions solennelles qui le parcourent. Ainsi, en 1080, la cérémonie de consécration du ban de Cluny est l'occasion de définir un cercle sacré associé à la Vierge, dont l'image est liée à la chasteté et au bon gouvernement. En établissant des confins au ban sacré de Cluny, Pierre d'Albano contribue à la construction d'un pouvoir dont les principales vertus sont d'être chaste et généreux. Cette action politique et religieuse précède et prépare le voyage d'Urbain II, dont les visées sont analogues, mais étendues à tout l'espace français.

Poursuivant sa réflexion jusqu'à l'époque moderne, B. Rosenwein montre que la notion d'un espace sacré que la loi doit protéger habite les conceptions politiques jusqu'au cœur du XVIIIe siècle. L'idée d'immunité s'est transformée mais a cheminé à travers les dispositions institutionnelles successives... jusqu'à la Constitution des États-Unis.

Le livre de B. Rosenwein est complexe. Il est aussi fort riche. L'un de ses intérêts majeurs est la réflexion fondamentale à laquelle il nous contraint sur les rapports entre le sacré, le politique et l'économique. Il y a là une démarche au croisement de l'anthropologie, du droit et de l'histoire dont le caractère novateur est une évidence et dont la fécondité ne l'est pas moins. *Negotiating Space* est l'un de ces livres rares, par lesquels la réflexion progresse effectivement parce que le savoir acquis y est toujours remis en cause jusque dans ses fondements, et parce qu'il refuse toute facilité conceptuelle. Cet ouvrage, stimulant et difficile, qui exige du lecteur une constante tension, est sans doute un grand livre.

Laurent FELLER

Els pergamins de l'Arxiu comtal de Barcelona de Ramon Borell a Ramon Berenguer I. Estudi i edicio a cura de Gaspar FELIU i Josep M. SALRACH dir., Fundacio Noguera, Collectio Diplomataris, Barcelone, 1999, 3 vol.

La publication des parchemins de l'*Arxiu* comtal de Barcelone est un événement à saluer avec enthousiasme et admiration : un millier de documents, l'intégralité des fonds conservés par les archives comtales de la fin du IXe siècle (981 pour le plus ancien) à la fin du XIe (aux 948 documents antérieurs à 1100 s'ajoutent quelques serments de fidélité du XIIe siècle). Cette édition, coordonnée par Josepa Arnall et Ignasi J. Baiges, à laquelle ont collaboré Pere Benito, Rafael Conde, Victor Farias et Lluis To, met à la disposition des médiévistes, sous une forme impeccable, un trésor documentaire.

La richesse exceptionnelle des archives catalanes est bien connue. L'ardeur avec laquelle les Catalans ont écrit dès le Xe siècle et le zèle avec lequel ils ont conservé les écrits n'a guère d'équivalent en Europe. Si les archives comtales remontent à 1318, lorsque Jacques II décida de réunir en un lieu unique des archives dispersées, c'est en fait de 1180 que date la première mention d'archives des rois d'Aragon. Malgré cette provenance « publique » le fonds de l'*Arxiu* comtal contient principalement des archives privées, réunies dans ces archives au fur et à mesure que les biens qu'ils concernaient sont entrés dans le patrimoine comtal et royal. La typologie est variée, riche d'une quarantaine de types diplomatiques ; émergent d'une part des *conveniensias* (117 actes) et des serments de fidélité (170 actes), et d'autre part une soixantaine d'engagements et près de 400 ventes. Ces derniers renvoient à un actif mouvement d'échanges fonciers, pour une part liés au développement de Barcelone ; et les actes d'engagement au rôle du crédit dans l'économie et la société catalanes du XIe siècle. Les serments de fidélité, en séries compactes, la première datant de 1040, sont d'une richesse extrême : un nouveau vocabulaire s'y manifeste, lié à la concession de fiefs, au travers duquel on pourra consolider l'image d'une Catalogne, précoce terre d'élection des relations féodales. Actes non datés, mais datables d'après les protagonistes, ils voient l'apparition de la fidélité « solide » et sont consentis entre des strates diverses de la société : ils signalent aussi bien les services dus aux châtelains par des guerriers soldés, que la fidélité due par ces mêmes châtelains aux comtes.

D'une manière générale, comme le montre J. Salrach dans les pages qu'il consacre à l'étude historique de la documentation (vol. 1, p. 219-247), le médiéviste trouvera dans ces volumes large matière (une soixantaine de documents majeurs) à une histoire de l'institution familiale : donations pour mariage, dotations, testaments et exécutions testamentaires. La plupart concernent des membres de la haute aristocratie, mais d'autres émanent d'une tranche sociale plus modeste de la population : le testament de Bérenguer Guadall, rédigé en 1060 avant de partir en expédition en terre d'Islam, ou la publication des longues dernières volontés de Gausbert, qui, en 1063, après avoir récapitulé ses legs pieux, distribue ses armes, ses animaux, et confie ses enfants à la protection de son seigneur, font pénétrer au plus profond de la société catalane.

La vie économique est éclairée par des centaines de documents (plusieurs dizaines pour chaque décennie) : acheteurs parmi les notables, vendeurs de tout niveau social. L'ascension sociale de quelques familles, notamment celles qui étaient liées aux milieux canoniaux, y est observable. Les mécanismes de la justice sont également très présents, de même que les institutions de la seigneurie foncière, notamment à travers de très précoces censiers ou inventaires de biens. Bref, cette Catalogne si magnifiquement étudiée par toute une série d'his-

toriens, à commencer par la célèbre thèse française de Pierre Bonnassie, mais aussi par les historiens catalans, tels que ceux qui ont conduit cette édition ou y ont participé, est maintenant présente, on a envie de dire, en chair et en os.

L'édition offre évidemment une série d'instruments très utiles, non seulement un index des noms de lieux et de personnes, mais des introductions très fournies, notamment celle consacrée à la chronologie, due à G. Feliu (p. 145-215), qui étudie les modes de datation, avec de nouveaux aperçus sur de nombreux problèmes, parmi lesquels la datation par les rois francs et les comtes catalans et ses difficultés insolubles. Les pages consacrées à l'écriture (la minuscule caroline en usage depuis la fin du IXe siècle), à la structure diplomatique des actes et à la langue (l'influence d'une langue « populaire » est sensible) ajoutent à l'intérêt de cette édition. Elle constitue un instrument de premier ordre à la disposition des médiévistes.

Monique BOURIN

Angèle de Foligno. Le dossier, Giulia BARONE et Jacques DALARUN éd., Rome (coll. de l'École française de Rome, 255), 1999, 433 p.

« Bienheureuse, née sans doute à Foligno v. 1249, A *(Angela, Lella, Angelina)* vécut jusque vers l'âge de 40 ans une vie mondaine et coupable. » : ainsi commence la biographie incertaine que le *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* consacre à l'anonyme A, Angèle de Foligno. J. Dalarun, frappé par l'étrangeté du *cas* Angèle et du *Liber* qu'on lui attribue non sans réserves, releva le défi en intitulant par boutade un article de 1995 : *Angèle de Foligno a-t-elle existé ?* Existence fragmentaire d'une tertiaire visionnaire ; existence problématique d'un texte, le *Liber*, dont elle fut sans doute l'auteur, sans en être le scripteur ; existence non moins complexe d'un *corpus* de manuscrits en latin, puis en langue vulgaire, remaniés, interpolés, dispersés sur l'aire méditerranéenne et nordique de la mystique durant plusieurs siècles : telles sont les traces et les indices que R. Guarnieri et J. Dalarun décidèrent de repérer, au cours d'une véritable enquête. Deux journées furent ainsi consacrées, à Rome en décembre 1995, à réunir un groupe de chercheurs bien décidés à se constituer en détectives qui, à partir d'indices textuels, pourraient reconstruire le paradigme d'Angèle de Foligno et sa fortune dans les milieux spirituels franciscains comme dans la tradition dévote et mystique[7].

« Si le *Livre* attribué à Angèle se présente comme polyphonique (le scribe, la femme, Dieu), il est cependant, à peu de choses près, la seule pièce au dossier. », écrit J. Dalarun dans son introduction. Mais quelle pièce ! Le *Mémorial*, les *Instructions* composent ce *Liber sororis Lelle de Fulgineo de tertio ordine sancti Francisci*, dont le manuscrit 342 de la Bibliothèque d'Assise, rédigé sans doute vers 1308-1309, donne le titre, mais en 1381 seulement. C'est un texte dont il faut, comme le suggèrent les auteurs, pénétrer les arcanes, suivre les réécritures et les interpolations, afin de cerner, pour y renoncer peut-être, les auteurs et leurs intentions (L, Lella, Angelina et le frère-copiste, le rédacteur

7. L'équipe réunie à Rome me paraît réaliser à proprement parler une enquête sémiotique telle que Carlo Ginzburg la décrit dans *Mythes, emblèmes, traces. Morphologie et histoire*, Paris, Flammarion, Nouvelle bibliothèque scientifique, 1989 (tr. fr.). Voir, en particulier le chapitre « Traces. Racines d'un paradigme indiciaire », p. 139-182.

A, sans doute pour Arnaldo, qui traduit, trahit, s'efforce de plier son latin de bure aux révélations que la langue ombrienne de la femme ne fait à son tour que dicter, sans compter les autres copistes que l'enquête permet de reconnaître). Ouvrir à nouveaux frais le dossier revenait ainsi pour chacun des membres de cette équipe de chasseurs à partir des éditions modernes existantes (P. Doncœur, Paris, 1925 ; M.-J. Ferré, Paris, 1927 ; L. Thier et A. Calufetti, Grottaferrata, 1985) et à suivre, manuscrits en main, les pistes qui permettraient de comprendre pour une part leur élaboration, mais aussi le rôle qui fut le leur, en particulier chez les spirituels franciscains durant les troubles qui secouèrent les Ordres mineurs.

Les articles d'A. Bartoli Langeli, d'E. Paoli, de P. Mariani qui ouvrent ce lourd volume de l'École française de Rome sont de ce point de vue passionnants, s'efforçant de décrire, de comparer et de relire, avec une minutie exceptionnelle, les traditions manuscrites. La relecture implique aussi un effort de hiérarchisation qui permette d'expliquer la dispersion et la diffusion géographiques des textes (Ombrie, Émilie, Espagne, Pays-Bas, Venise, Catalogne, Avignon, etc.), et d'envisager un *stemma codicum* de la première et de la deuxième famille des manuscrits latins (famille italienne et belge). Il est évidemment impossible d'évoquer l'ensemble des hypothèses ou des conclusions auxquelles chacun des auteurs parvient. Il me semble cependant tout à fait remarquable que cette édition offre au lecteur non seulement les réponses que les chercheurs peuvent apporter, mais aussi les pièces qui leur permettent de les appuyer. Les descriptions précises du *corpus*, les nombreux extraits de textes constituent un matériel documentaire qui justifie pleinement le sous-titre de l'ouvrage. Il s'agit bien d'un *dossier* fourni de traces, de preuves textuelles que les chercheurs citent ici à l'appui de leur démarche. On notera ainsi qu'E. Paoli suggère[8], indices à l'appui, que la famille de manuscrits dite rédaction *minor* n'est pas la rédaction originaire comme on l'a longtemps pensé, mais une synthèse réductrice de la rédaction *maior*, élaborée dans le cadre d'une relecture ascétique et psychologique de l'œuvre selon les critères de la *devotio moderna*. Le texte des révélations d'Angèle a pu ainsi se transformer, par le toilettage auquel il donna lieu, en un manuel de dévotion et une hagiographie.

À ces travaux sur la tradition manuscrite, il faut joindre des contributions sur le latin du *Liber* (P. Bourgain), l'appareil rhétorique du copiste (Br. Clément), les idiotismes lexicaux et stylistiques qui permettent d'identifier et de distinguer l'écriture de l'*Arbor Vitae* d'Ubertin de Casale de celle du *Liber* (A. Marini). Ces enquêtes forment dans cette archéologie textuelle comme une deuxième strate de fouilles puisqu'elles permettent de glisser de la description des états des manuscrits à la mise en place d'un ensemble de traits pertinents à un auteur. Car tout l'intérêt de ce volume est justement de dépasser la question de la personne de l'auteur, du sujet-Angèle, pour repérer une série de traits susceptibles de délimiter ce que Michel Foucault appelait la *fonction-auteur*. Se profile dès lors la question des traditions auxquelles le *Liber* emprunte (la topique des anges analysée par B. Faes de Mottoni indique la pluralité des scripteurs du *Liber*), de l'influence de la spiritualité orientale à Foligno et peut-être de Jean Climaque sur les visions d'Angèle (M. Sensi) et, pour élargir encore le cercle des pistes et des interrogations, du rôle que le texte joua à la fin du XIIIe siècle dans les conflits qui opposèrent en Ombrie les Spirituels à l'autorité papale. L'étude de l'*Approbatio* du cardinal Colonna (seule signature dans un

8. Hypothèse qui lui permet de discuter le *stemma* proposé dans son anthologie par Giovanni POZZI, *Il Libro dell'esperienza*, Milan, Adelphi, 1992.

Livre résolument anonyme et sans auteur) est évidemment capitale pour comprendre comment l'ouvrage a pu être revendiqué parmi les Spirituels et constituer, par cette approbation, un signe de reconnaissance, comme une sorte d'« attestation de spiritualité » (J. Dalarun). À suivre le destin de cette *Approbatio* (absente de la plupart des manuscrits) comme le fait M. P. Alberzoni, apparaît le cheminement d'un texte conforme aux aspirations eschatologiques de la dissidence franciscaine, et finalement récupéré à Milan au XVe siècle dans un couvent de l'Observance franciscaine. Encore cette affinité avec les Spirituels est-elle largement atténuée, voire contestée par G. Barone dans son étude sur les rapports que le *Liber* a pu entretenir au sein de la mouvance dissidente franciscaine. On a donc aussi affaire à un texte infiniment disponible où chacun a pu trouver de quoi alimenter sa sensibilité religieuse.

Grâce à ce travail collectif où chercheurs italiens et français ont mis en commun leurs méthodes et leurs outils, on en sait donc un peu plus sur les circulations clandestines du *Liber* dans les milieux spirituels ; on en sait davantage sur le culte local dont Angèle fut peut-être l'objet de son vivant ; sur ses relations conflictuelles avec les tenants du Libre Esprit ; enfin, sur le rôle que jouèrent le cardinal Colonna, Angelo Clareno et Ubertin de Casale. Il faut saluer un travail fécond qui a réalisé ce croisement disciplinaire si souvent invoqué et trop rarement pratiqué. Dans ce dossier, chacun s'est emparé des textes comme d'autant de traces indirectes et de signes muets qui ne demandaient qu'à parler. Encore fallait-il dépasser le cadre des seules conjectures et fournir des indices, voire des preuves, pour alimenter un dossier historique et anthropologique fort dense.

Qui fut la *vraie* fidèle que les spirituels reconnaissaient dans la lettre L et dans laquelle ils voyaient l'incarnation du troisième âge prophétisé par Joachim de Flore et passé par Pierre de Jean-Olivi ? Pourquoi, par qui et pour qui ces demandes répétées de canonisation en 1634, 1676 et 1685 ? Pourquoi Claire de Montefalco et Claire d'Assise bénéficièrent-elles immédiatement de la reconnaissance de l'institution qui resta si prudente devant le cas Angèle ? Pourquoi, ajouterai-je à mon tour, constitue-t-elle dans le XVIIe siècle français, chez François de Sales, chez Jean-Joseph Surin, chez les canfeldiens, un des *auteurs* mystiques forts d'une expérience extraordinaire ? Il revient à R. Guarnieri de suivre la fortune d'un *corpus* et l'étrange absence d'un sujet, et de répondre à beaucoup de ces questions. On pourra enfin comparer avec beaucoup de profits les analyses d'Alain de Libera sur l'écriture mystique féminine – motif qu'il déplace du champ clinique adopté par les chercheurs de ces trente dernières années pour le socialiser et le replacer à l'intérieur d'une étude de la différence sexuelle à l'intérieur de l'appareil psychique et spirituel médiéval – avec les remarques fournies il y a quelques années par G. Pozzi dans son anthologie d'Angèle de Foligno[9].

D'Angèle de Foligno le lecteur ne saura pas grand chose de plus. Seul le texte, ce *Liber* qui voyagea en Italie, dans les Flandres, en Espagne chez les Alumbrados, en Provence avant la crise du quiétisme, sera ici offert à l'autopsie d'une démarche historique, stylistique et anthropologique. Les enquêteurs réunis dans ce volume de l'École française de Rome sont parvenus à élaborer un dossier d'indices et de preuves tout à fait fascinant, d'où il ressort qu'Angèle fut bien un auteur au sens où elle donna naissance à bien plus qu'un livre : du *Liber* naquirent en effet d'autres textes, jaillirent des traditions dévotes, ascé-

9. Voir la note précédente. Je renvoie également à *Scrittrici mistiche italiane*, Giovanni POZZI e Claudio LEONARDI éd., Gênes, Marietti, 1988.

tiques ou mystiques. Fondatrice de discursivité, pour reprendre à Foucault son expression[10], Angèle de Foligno fut, comme l'écrit A. de Libera, « maîtresse de Vérité », dont le sens caché, mystique, justement, fut levé, enrichi, voire déformé par tous ceux qui en furent les lecteurs. Et c'est ce travail religieux, poétique, éminemment politique aussi, que le *Dossier* nous permet de prolonger. On regrettera un peu que ce document de travail – et compte rendu d'enquête – ne soit pas assorti d'une bibliographie en fin de volume qui permettrait de disposer d'un tableau synoptique des travaux sur Angèle et des manuscrits. Mais il faut dire à la décharge des éditeurs que ce *Dossier* est déjà lourd et fort dense.

Sophie HOUDARD

10. Michel FOUCAULT, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », 1969 ; repris dans *Dits et écrits*, vol. I, 1954-1969, Paris, Gallimard.

Médiévales 40, printemps 2001, p. 183-185

LIVRES REÇUS

ASCHERI Mario, *Siena nella storia*, Milan, Silvana Editoriale (Itinerari di una civiltà 1), 2000.

BASCHET Jérôme, *Le Sein du père. Abraham et la paternité dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard (Le Temps des Images), 2000.

BONNASSIE Pierre, *Les Sociétés de l'an mil. Un monde entre deux âges*, Bruxelles, De Boeck Université (Bibliothèque du Moyen Âge n° 18), 2000.

CAGNIN Giampaolo (éd.), *Il processo Avogari (Treviso, 1314-1315)*, introduction de Diego QUAGLIONI, Rome, Viella (Fonti per la Storia della Terraferma veneta 14), 1999.

COULET Noël et MATZ Jean-Michel (dir.), *La Noblesse dans les territoires angevins à la fin du Moyen Âge*, Actes du colloque international organisé par l'Université d'Angers (Angers-Saumur, 3-6 juin 1998), Rome (coll. de l'École française de Rome, 275), 2000.

DANIEL Norman, *Héros et sarrasins. Une interprétation des chansons de geste* (trad. d'Alain SPIESS), Paris, Cerf (Patrimoines Islam), 2001.

DELUZ Christiane (éd. critique), *Le Livre des merveilles du monde de Jean de Mandeville*, Paris, CNRS Éditions (Sources d'Histoire médiévale 31), 2000.

ELM Susanna, REBILLARD Éric, ROMANO Antonella (dir.), *Orthodoxie Christianisme Histoire*), Rome (coll. de l'École française de Rome, 270), 2000.

FERRARI Barbara (éd. critique), *Vie de Marine d'Egipte viergene. Poemetto agiografico del XIII secolo*, Milan, LED, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto (« Il Filarete » : Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, 193), 2000.

FONTAINE Jacques, *Isidore de Séville. Genèse et originalité de la culture hispanique au temps des Wisigoths*, Turnhout, Brepols (Témoins de notre Histoire), 2000.

FOSSIER Robert, *Les Relations des pays d'Islam avec le monde latin. Du milieu du Xe siècle au milieu du XIIIe siècle*, Paris, Jacques Marseille éd. (Questions sur), 2000.

FRITZ Jean-Marie, *Paysages sonores du Moyen Âge. Le versant épistémologique*, Paris, Honoré Champion (Sciences, Techniques et Civilisations du Moyen Âge à l'Aube des Lumières, 5), 2000.

GINATEMPO Maria, *Prima del debito. Finanziamento della spesa publica e gestione del deficit nelle grandi città toscane (1200-1350 ca.)*, Florence, Olschki (Biblioteca storica toscana, 38), 2000.

HENRIET Patrick et LEGRAS Anne-Marie (textes réunis par), *Au cloître et dans le monde. Femmes, hommes et sociétés (IXe-XVe siècle), Mélanges en l'honneur de Paulette L'Hermitte-Leclercq*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2000.

JEAN-MARIE Laurence, *Caen aux XIe et XIIe siècles. Espace urbain, pouvoirs et société*, Caen, La Mandragore, 2001.

JORDAN William Chester, *Ideology and Royal Power in Medieval France. Kingship, Crusades and the Jews*, Aldershot, Ashgate ed. (Variorum collected Studies Series), 2001.

KIM Keechang, *Aliens in Medieval Law : The Origins of Modern Citizenship*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

LARDIN Philippe et ROCH Jean-Louis (textes réunis par), *La Ville Médiévale en deçà et au-delà de ses murs. Mélanges Jean-Pierre Leguay*, Rouen, PUR, 2000.

LEMA José A., FERNANDEZ DE LARREA Jon A., GARCIA Ernesto, MUNITA José A., DIAZ DE DURANA José R., *Los señores de la guerra y de la tierra : nuevos textos para el estudio de los Prientes Mayores guipuzcoanos (1265-1548)*, Donostia-San Sebastián, éd. Diputación Foral de Guipuzcoa, 2000.

NAGY Piroska, *Le Don des larmes au Moyen Âge. Un instrument spirituel en quête d'institution (v^e-XIIIe siècles)*, préface d'Alain BOUREAU, Paris, Albin Michel (Bibliothèque Albin Michel Histoire), 2000.

NASSIET Michel, *Parenté, noblesse et États dynastiques. XVe-XVIe siècles*, Paris, Éd. de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2000.

NIÑEZ RODRIGUEZ Manuel (éd.), *Santiago, la catedral y la memoria del arte*, Santiago de Compostela, Consorcio de Santiago, 2000.

PERROT Jean-Pierre, NONOT Jean-Jacques (éd. critique et trad.), *Le Jour du jugement. Mystère du XIVe siècle*, Chambéry, éd. Comp'Act (L'Acte Même), 2001.

SCARMONCIN Franco (éd.), *I documenti dell'archivio capitolare di Vicenza (1083-1259)*, Note introductive de Francesca LOMASTRO et Gian Maria VARANINI, Rome, Viella (Fonti per la Storia della Terraferma veneta 15), 1999.

SORDINI Beatrice, *Il porto della « gente vana », Lo scalo di Talamone tra il secolo XIII e il secolo XV*, Sienne, Protagon Editori Toscani (Piccola Biblioteca di Ricerca Storica), 2000.

STELLA Alessandro, *Histoire d'esclaves dans la péninsule ibérique*, Paris, Éd. de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (Recherches d'Histoire et de Sciences Sociales, 92), 2000.

TABUTEAU Bruno (Introduction et présentation des textes), *Lépreux et Sociabilité du Moyen Âge aux Temps modernes*, Cahiers du GRHIS, 11, Rouen, Publications de l'Université de Rouen n° 282, 2000.

USPENSKIJ Boris, *In regem unxit. Unzione al trono e semantica dei titoli del sovrano*, Naples, M. d'Auria Editore (Piccola Biblioteca), 2001.

VAUCHEZ André (dir.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome (coll. de l'École française de Rome, 273), 2000.

VIEILLARD François et GUYOTJEANNIN Olivier (dir.), *Conseils pour l'édition des textes médiévaux*. Fascicule I : *Conseils généraux*, Paris, Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, École Nationale des Chartes (Orientations et méthodes), 2001.

VIEILLARD François et GUYOTJEANNIN Olivier (dir.), *Conseils pour l'édition des textes médiévaux*. Fascicule II : *Actes et documents d'archives*, Paris, Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, École Nationale des Chartes (Orientations et méthodes), 2001.

VOISENET Jacques, *Bêtes et Hommes dans le monde médiéval. Le bestiaire des clercs du ve au XIIe siècle*, préface de Jacques LE GOFF, Turnhout, Brepols, 2000.

ZINK Michel (dir.), LACROIX Daniel W. (trad. et prés.), *La Saga de Charlemagne*. Traduction française des dix branches de la *Karlamagnus saga* norroise, Paris, Librairie Générale Française (Classiques modernes, « La Pochothèque »), 2000.

11e Salon de la REVUE

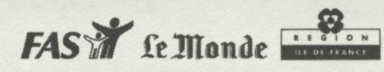
ESPACE TAPIS ROUGE
67, rue du Faubourg Saint-Martin - 75010 Paris

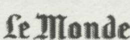
20 & 21 octobre 2001

N°
La Revue des revues
ENT'REVUES

*Renseignements : **Ent'revues** - Tél : 01 53 34 23 23 - Fax : 01 53 34 23 00*



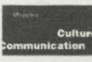








Livre centre national du







Avec le soutien de la Direction Régionale des Affaires Culturelles d'Ile-de-France et de la Mairie du Xe arrondissement

À NOS LECTEURS

Si la revue *Médiévales* vous paraît digne d'intérêt, soutenez-la en vous abonnant ou en renouvelant votre abonnement.

Bulletin d'abonnement à retourner à :

Université Paris VIII
PUV. Publication Médiévales
2, rue de la Liberté
93526 Saint-Denis Cedex 02

☐ Je souscris un abonnement à **deux** numéros de *Médiévales*
n° 40, n° 41 - 2001
France : 150 F + port 36 F 186 F
Etranger : 150 F + port 44 F 194 F

☐ Je souscris un abonnement à **quatre** numéros de *Médiévales*
n° 39, n° 40, n° 41 - 2001
n° 42, n° 43 - 2002
France : 270 F + port 72 F 342 F
Etranger : 270 F + port 88 F 358 F

☐ Je souhaite recevoir les numéros suivants :
Prix au numéro :
- jusqu'au n° 21 : 60 F (+ port 18 F) ; n° 16-17 : 110 F (+ port 22 F) ; n° 22-23 : 130 F (+ port 22 F)
- à partir du n° 24 : 80 F (+ port 20 F)
- n° 27-31 : 85 F (+ port 20 F)
- n° 32-35 : 90 F (+ port 20 F)
- à partir du n° 36 : 100 F (+ port 20 F)

Règlement par chèque uniquement à l'ordre :
Régisseur des Recettes PUV Paris 8/MED (CCP Paris 9 150 59 K)

NOM .... PRÉNOM ....

Adresse ....

....

Code postal .... Ville ....

Date : Signature :



Achevé d'imprimer par Corlet, Imprimeur, S.A. - 14110 Condé-sur-Noireau
N° d'Imprimeur : 54181 - Dépôt légal : septembre 2001 - *Imprimé en U.E.*

MÉDIÉVALES
Langue Textes Histoire

Abonnements :

Université Paris VIII – PUV *Médiévales* – 2, rue de la Liberté
93526 Saint-Denis Cedex 02
Tél. 33-1-49 40 67 88 – Fax 33-1-49 40 67 53
E-mail : puv@univ-paris8.fr
Web : http://www.puv.univ-paris8.org

Distribution :

CID – 131, boulevard Saint-Michel – 75005 Paris
Tél. 33-1-43 54 47 15 – Fax 33-1-43 54 80 73

Diffusion :

AFPU-Diffusion – PUL – BP 199 – 59654 Villeneuve-d'Ascq Cedex – Tél. 33 20 41 66 95 – Fax 33 20 41 61 85

Numéros disponibles

3 **Trajectoires du sens** (1983)
11 **À l'école de la lettre** (1986)
12 **Tous les chemins mènent à Byzance.** Études dédiées à Michel Mollat (1987)
14 **La culture sur le marché** (1988)
15 **Le premier Moyen Âge** (1988)
16/17 **Plantes, mets et mots : dialogues avec A.-G. Haudricourt** (1989)
18 **Espaces du Moyen Âge** (1990)
19 **Liens de famille. Vivre et choisir sa parenté** (1990)
20 **Sagas et chroniques du Nord** (1991)
21 **L'an mil : rythmes et acteurs d'une croissance** (1991)
22/23 **Pour l'image** (1992)
24 **La renommée** (1993)
25 **La voix et l'écriture** (1993)
26 **Savoirs d'anciens** (1994)
27 **Du bon usage de la souffrance** (1994)
28 **Le choix de la solitude** (1995)
30 **Les dépendances au travail** (1996)
31 **La mort des grands** (1996)
32 **Voix et signes** (1997)
33 **Cultures et nourritures de l'Occident musulman** (1997)
34 **Hommes de pouvoir : individu et politique au temps de Saint Louis** (1998)
35 **L'adoption : droits et pratiques** (1998)
36 **Le fleuve** (1999)
37 **L'an mil en 2000** (1999)
39 **Techniques : les paris de l'innovation** (2000)

Rome des jubilés

Coordonné par :
Étienne HUBERT
Odile REDON

NUMERO 40 • PRINTEMPS 2001

PRESSES UNIVERSITAIRES DE VINCENNES

ISSN 0751-2708
ISBN 2-84292-089-9

PRIX : 100 F
15,24 €

9 782842 920890